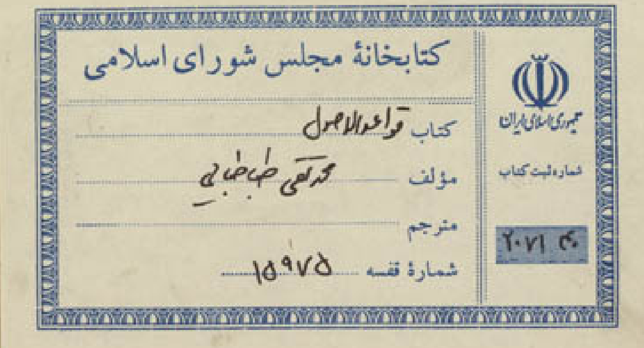
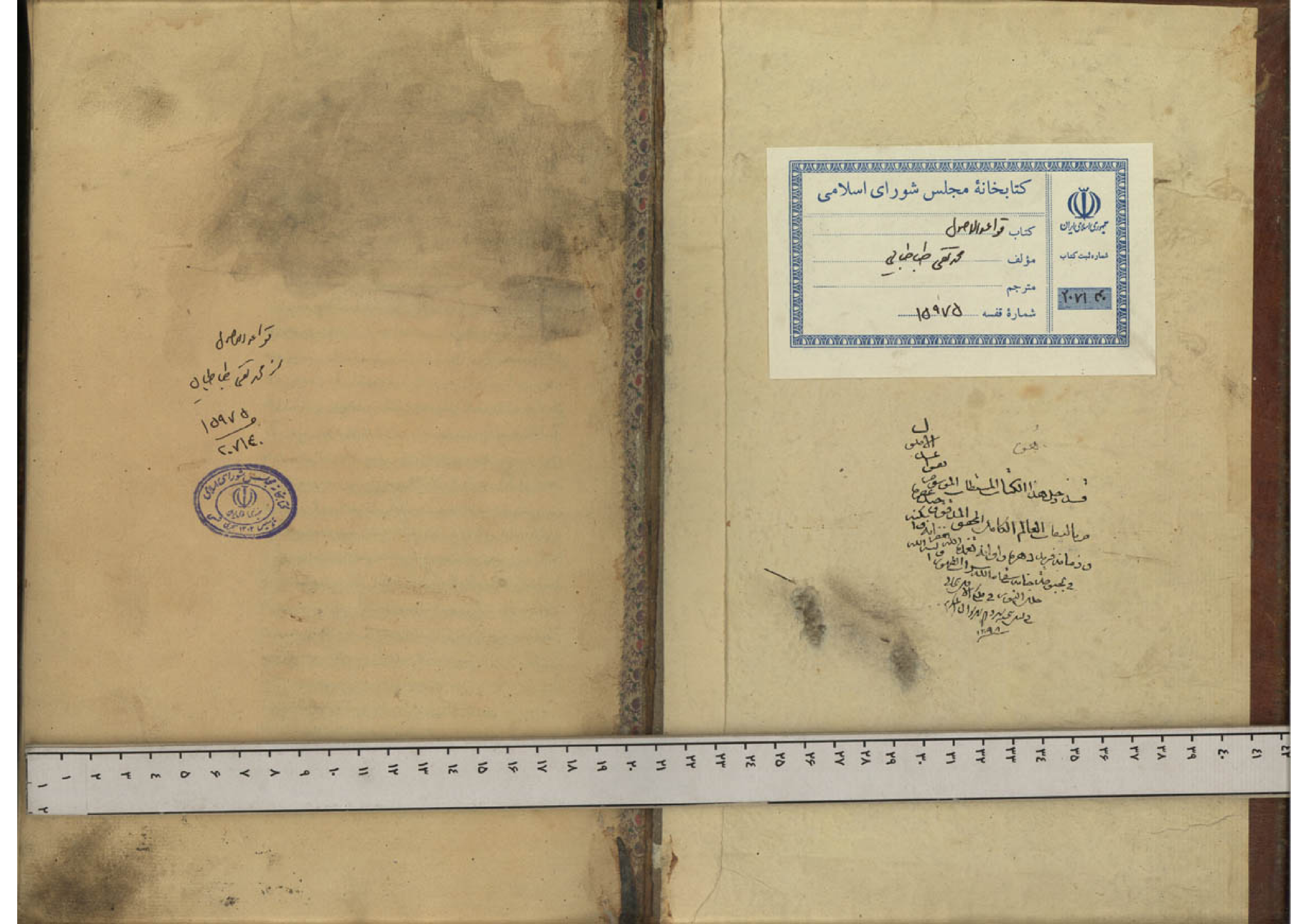


قد جرى هذا الكتاب المستطاب [illegible]
العالم الكامل المحقق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
۱۲۹۰



قواعد الاصول

از محمد تقی طباطبائی

۱۵۹۷۵

۲۰۷۱۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث هو ما وضع له وانما قلنا لفظ دون الكلمة لعدم الاختصاص بها بل
المركبات تتصف بها ايضا والمراد بالاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى منه بخصوصه فهو اخص من اطلاق
اللفظ على المعنى اذ لا عبرة بالاطلاق وارادة المعنى من اللفظ بخصوصه ولذا في الاطلاق والحمل على الفرد يمكن ان يكون حقيقة
باعتبار ارادة خصوصية الفرد من الخارج حيث قد عرفت اعتبار الاستعمال في تعريف الحقيقة فيظهر ان ذات اللفظ
قبل الاستعمال في معناه لا يتصف بالحقيقة كالرحمن مثلا مع ان الاستعمال معتبر في تعريف المجاز ايضا فعلى هذا لا يتصف
اللفظ باحدهما قبل الاستعمال وبعد الوضع والظاهر انه لا خلاف في اعتبار الاستعمال في الاتصاف باحد الوصفين
والمراد بما وضع له ما عين اللفظ بازائه اما بذاته وحده كزيد او بالمادة مع الترتيب دون الهيئة كما
كالمصادر او بالهيئة فقط كالاوضاع النوعية في الحقائق كما في المشتقات ونظائرها فلا يرد ان المجاز ايضا
مستعمل فيما وضع له لانه موضوع بوضع تابع للشخص لترخيص الواضع كما حقق في محله وقد يكون ...
ظهور الوضع فيما ذكرنا وحيثية اعتبارها قيد الحيثية فلا يرد النقض باستعمال لفظ المشترك في احد المعنيين باعتبار
المناسبة مع معناه الاخر كالعين اذا استعمل في الباكية لمناسبتها مع الجارية في جريان الماء وكذا لا يرد
النقض باستعمال اللفظ المنقول في المنقول منه كالصلاة في الدعاء فان هذا الاستعمال ليس من حيث انه ما وضع له
بل من حيث انه تابع لما وضع له مناسب لما وضع له فان قلت الظاهر ان من جملة العلائق المعتبرة كون
المعنى المجازي موضوعا له اللفظ سابقا وان لم توجد علاقة اخرى فيصدق انه استعمل فيما وضع له من حيث
انه ما وضع له فلا ينفع التعريف قلت الظاهر ان اعتبار قيد الحيثية هو ان الوضع سبب مستقل لانه سبب
بعيد ولا ريب في عدم استقلال الوضع هنا بل اعتباره انما هو لاجل صيرورته علاقة ومناسبة فتدبر
مع ان كون الوضع للمعنى علاقة ومناسبة ثم ولم يذكره العلماء في العلائق المعتبرة وقد يقال المراد الاستعمال
هو الاستعمال الحاصل من الاطلاق وحده حتى لا يرد النقض باللفظ المستعمل في المعنى المجازي بعد استعماله فيما وضع له
كالاسد اذا استعمل في الرجل الشجاع فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له مع
انه مجاز وليس بحقيقة فيدفع هذا باعتبار الفعلية في الاستعمال حتى لا يرد النقض بهذا الوجه من الفعلية لانه
بان استعماله في الحيوان المفترس مقارن لهذا الاستعمال الا ظاهرا وانت خبير بانه لا احتياج الى هذا بل القيد
بعد اعتبار ان الحقيقة حقيقة من جهة انه مستعمل فيما وضع له لا من هذه الجهة اذ لا شك ان الاسد حقيقة

بحث التبادر الكلامي

من استعماله في المعنى المجازي حقيقة من جهة استعماله في معناه الحقيقي لا من جهة الجهة فعلى هذا التقييد بقيد الفعلية يصير
لغوا والاعتبار الذي يستفاد من بعض التعريفات الظاهر من التعريف بان حقيقة المعرف لا بيان مصداقه ثم انك قد
عرفت الجواب عن النقض باستعمال اللفظ المنقول في المنقول منه فلا احتياج الى الزيادة قيد في اصطلاح به التخاطب
بدل قيد الحيثية او غيرها كما يستفاد من بعض التعاريف لعدم اندفاع النقض بالمشترك وهذا التعريف اولى من
التعريف بانه لفظ مستعمل في وضع اول اذ انه موقوف على انه يستعمل كله في الثانية مع ان يكون المراد بالوضع
هو الاوضاع الحقيقية وفي كليهما تعسف فعلى هذا المجاز هو اللفظ المستعمل في خلاف ما وضع له لعلاقة ولا ريب
في عدم الاحتياج الى قيد الحيثية مع هذا القيد الاخير وهو اولى من التقييد بالحيثية لشمول التعريف اللفظ المستعمل
في خلاف ما وضع له غلطا وتقييده بالحيثية بخلاف التقييد المذكور فعلى التقدير يحتاج الى التقييد الذي ذكرنا في
تعريف الحقيقة من التقييد بالحيثية دفعا للنقض بما تقدم من الايراد على تعريف الحقيقة **فائدة** ومن جملة علائم
الحقيقة وتميزها عن المجاز التبادر وهو على ما عرفه بعض المحققين فهم المعنى من اللفظ المجرد من القرينة او مع قطع النظر
عنها والقيد الاول لاخراج المعاني المجازية فانها تفهم من اللفظ مع القرينة والقيد الثاني لادخال فهم المعنى الحقيقي من اللفظ
اذا كان مع اللفظ قرينة ولكن لا يكون الفهم مستندا اليها اذ فهم المعنى من اللفظ لا يكون بالقرينة موجودة معا او يكون
معها ويكون مشتبها وعلى الثاني اما ان يعلم مدخلية القرينة في الفهم او يعلم عدم المدخلية او يكون الامر مشتبها فهذه
صور خمس فالاثنان منها حقيقة ولا شك ولا ريب ان فهم المعنى من اللفظ من دون استناد القرينة وان كان معها
يتبادر فهذه القيود لا بد منها ولا احتياج مع القيد الاول ويمكن الاستغناء عنه بالاول بارادة هذا المعنى
ولما رده المعرف حيث اذا عرفته فاعلم ان التبادر بهذا المعنى لا شك ولا ريب في كونه علامة الحقيقة
والدليل عليه مضافا الى اتفاق الاصوليين بل اهل اللغات كافة ان المراد **الاول** هو ان الترجيح بلا مرجح فلا
ان يكون ذلك الفهم مستندا الى امر ما ليس بمرجح اذ المراد **الاول** الوضع **والثاني** القرينة **والثالث**
المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى بحيث يوجب فهمه منه كما هو المنسوب الى عباد بن سليمان الصيمري والثالث ...
الانتفاء فان الثالث معلوم البطلان فتعين ان يكون هو الاول وهو المطلوب **والثاني** ان الوضع تخصيص شيء
بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول فهم منه الثاني فهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه ولا يخفى على ...
ان تمامية هذا الدليل موقوف على المقدمتين المأخوذتين في الدليل السابق وهما ان الترجيح بلا مرجح وان المناسبة
الذاتية باطلة ولا يلزم من اتحاد الدليلين كما لا يخفى على ان هنا ايرادات يرد بها على كون التبادر علامة
الحقيقة الاول ان التبادر دالا على فهم المعنى من اللفظ مع التجرد من القرينة موقوف على العلم بالوضع وهو موقوف على
التبادر كما هو المفروض فالاول احتياج الى التمسك بالتبادر فيلزم الدور وقد اجاب **الاستاد**
في المفاتيح ظاهر العلم بين الاولين انما يلزم لو كان المراد تبادر الجاهل بالوضع يعني ان الجاهل يستدل في استكشافه

الوضع بالتبادر الحاصل له وهو انه فان الاصل في كلمات القوم ان المراد تبادر العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل يرجع
العالم به ويلاحظ هل يحصل التبادر له ام لا للفظ بان يلقى اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فان فهم منه هو
المعنى المشتبه فيه يستفاد هذا المعنى من الحاصل الحقيقي في ذهنه من القرائن وقد يجاب عن بعض الفحول الاخر وهو انه
انا لا نم توقف الفهم على العلم بالوضع فان الاستعمار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول الموانسة الموجبة
للتفاهم والتفاهم للاستعمار لا يوجب العلم بالاستعمار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ لا يمكن
بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاستعمار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاستعمار وكذا
على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف
العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فظهر ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في فرض
نادر وهو كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاستعمار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس
الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فقط واما اذا كان بالغلبة والاستعمار فلان الوضع
انما يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاستعمار وعلى الثاني فالسبب
القريب وان كان هو الاستعمار ولكن لما كان الاستعمار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا للفهم فتوقف
على الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كان الدلالة منسوبة به لا باعتبار العلم به انتهى
وفيه في هذا الجواب تامل لان الاستعمار ان كان بحيث صار سببا للانتقال من دون التفات فالعلم بهذا الاستعمار
عين العلم بالوضع التعييني اذ ليس معنى الوضع التعييني الا هذا فالتمسك بالتبادر في اثبات هذا الوضع موقوف على
العلم بالاستعمار ثم انه لا شك في ان نفس الاستعمار من دون العلم به لا يوجب الملاحظة المزبورة وهو موقوف على التبادر
فلزم المحذور وما ذكره من ان التفاهم للاستعمار لا يوجب العلم بالاستعمار فهو لا شك في ان نفس الاستعمار من
دون العلم به لا يوجب ذلك كيف ولو كان نفس تحقق الاستعمار سببا للتفاهم للزم ان يفهم الجاهل بهذا الاستعمار
وغير المطلع على المعاني من الالفاظ المشهورة المتداولة فيلزم ان يفهم العجمي الالفاظ العربية المتداولة بينهم وهذا
لا يحتاج الى البيان وبالجملة لا شك في عدم كون نفس الاستعمار سببا للانتقال من دون العلم به كيف وفهم اللفظ على تقدير
موقوف على الموانسة وهي لا تتحقق الا بالعلم بالاستعمار وتحقق الاستعمار نفسه نعم لا يشترط ان يكون ملتفتا الى علمه بذلك
وفرق بين عدم العلم بالشيء وبين عدم العلم بالعلم بالشيء والمقصود من التمسك بالتبادر هو اثبات الاول
لا الثاني اذ الثاني لا يحتاج الى ارادة ذلك الا ان العالم بالوضع اما متفطن للوضع او لكن هو الوضع
العين الملتفت الغافل عنه بذلك لا يحتاج في اثبات التفاته الا الى التبادر وهذا الامر واضح جلي وان لم يكن الاستعمار
هذه المرتبة لم يحتج فهم المعنى من اللفظ الا الالتفات اليه فلا يكون الفهم مستندا الى اللفظ مجردا عن القرينة اذ
المراد بالقرينة اعم من الشهرة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في استفادة المعنى من اللفظ من دون توسط القرينة

وقد عرفت انه بملاحظة الشهرة يصير لا اشارة الى القرينة وان لم يحتج الى ملاحظة الشهرة فيكون من القسم الاول
ويجيء الكلام السابق نعم يمكن ان يتوقف فهم المعنى من اللفظ بملاحظة الشهرة وحصول الموانسة هذا المعنى المستفاد
من اللفظ المعين بواسطة هذه الغلبة والموانسة اما ان يكون معنى حقيقيا او مجازيا فان كان الاول ثبت
المطلوب وان كان الثاني يلزم خلاف الغالب فان الغالب انما هو كثرة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا المجازي
فيه والحاصل انه يمكن ان يجاب عن الايراد المذكور بانه يمكن للجاهل بالوضع اثبات الوضع بالتبادر عنده
بواسطة الاستعمار والموانسة بقاعدة ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ولكن هذا انما يحصل التبادر علامة
الحقيقة كما لا يخفى ومن هنا ظهر الجواب عن الايراد بان ما ذكرته في دفع الدور من العلامة هو ان التبادر
العالم للجاهل منقوض بانا نرى الفقهاء يتمسكون بالتبادر عندهم في اثبات الوضع فالدور باق بحاله مع انه
يمكن ان يجاب عن هذا بان الفقيه له حالتان اجمالية وتفصيلية فهو من حيث الحالة الاولى جاهل ومن حيث
الحالة الثانية عالم لان المفروض انه من اهل اللسان ولكن اشتبه الامر عليه بواسطة التشكيكات والشبهات فهو
اذا اراد ان يعلم بالوضع ويخرج من هذه الاجمالية يخلي نفسه عن الشبهات ويثبت الوضع بالتبادر عنده بعد الغفلة
الالية ولكن هذا المراد اخص فلذا ترى بعضهم يتمسكون بالتبادر في مسائل اطرافي النقيض واشتغل منهم بعض المطلع
بالفن فتدبر والثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في جميع معانيه مع انه لا تبادر فيه والجواب عنه اولا بان
التبادر جعل علامة الحقيقة والعلامة يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس وفي هذا الجواب تامل لانك قد عرفت ان
التبادر من لوازم العلم بالوضع فلا يمكن تحقق الملزوم بدون اللازم ويجيء بزيادة توضيح لذلك انشاء الله عن قريب
وثانيا ان التبادر في معاني المشترك ايضا موجود فانه لا شك في خطور جميع معانيه بالبال عند سماعه
الاجمال انما هو في المراد وهو غير ما نحن فيه التبادر وهو سبق المعنى من اللفظ مع التجرد لا سبق المعنى المراد ومن هنا
ظهر انه لا احتياج الى جعل علامة الحقيقة هو عدم تبادر الغير فعلامة النقض فلا بانه يصدق على كل معنى من
المعاني المشتركة انه لا يتبادر غيره مع انه يوجب انفتاح باب النقض من جهة اخرى وهو انه لا شك في انه
يصدق على المجاز المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة انه لا يتبادر غيره هكذا قيل وفيه تامل فان المساوات في
الارادة بعد ملاحظة غلبة الاستعمال او استعمال اللفظ في المعنى المجازي ومن استعماله في المعنى الحقيقي لا
يوجب المساوات في فهمهما الى الذهن ح ايضا بل بملاحظة ما ذكرنا لا شك في سبقه مع وجود القرينة الصارفة
عنه ايضا ولذا تقول بحصول التناقض بين القرينة وظاهر اللفظ كيف ولو لم يكن المعنى الحقيقي متبادرا والمعنى
المجازي محتاجا الا الالتفات المحصل الاستعمال فيه وخطوره بالبال لما كان معنى مجازيا بل هو ايضا معنى حقيقي
فتدبر والثالث النقض بالجزء واللازم فانهما يتبادران من اللفظ مع ان اللفظ لم يكن حقيقة فيهما بل في الكل و
الملزوم والجواب ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ من دون توسط شيء ولا ريب ان فهم الجزء واللازم انما هو بتوسط

التكلم او الملزوم هذا بناء على ما اخترناه من ان التبادر هو مجرد خطور المعنى بالبال وان فسر بسبق المعنى من حيث
كونه مرادا فلا اشكال او وقد اجاب السيد الاستاد ره في المفاتيح عن الايراد في المدلول الالتزامي حيث قال وانما
المدلول الالتزامي والتضمني فانه ليس بمتبادر لانه لا يفهم من اللفظ بعد فهم المدلول المطابقي فلا يتبادر ولا انه لا يفهم
من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي بتحقيق المطابقات فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ
لزم فهمه مستندا اليه وان وضع لمعنى لعين الاخر تخلف اللازم عن الملزوم وهو بعد فهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر
اللازم حينما يخطر له المعنى وهو الملزوم بالبال ولا كذلك المعنى المطابقي فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار
كونه موضوعا له فلا يرد ما ذكر الا انا نقول لما حصل بعض [illegible] الالتزام دلالة لفظية وانما عدها المنطقيون
من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب لفهم المعنى وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم
او ارادته فكانه كالدال عليه [illegible] من هنالك الموارب [illegible] ودلالة المفاهيم فافاد الالتزامية
كما هو الحق مع كونها متبادرة وكذا [illegible] المطلقات على الافراد الشائعة ان جعلناها من
باب الدلالة الالتزامية واما رابع التنقض بالمجاز المشهور فانه يتبادر مع انه ليس معنى حقيقيا ولذا كان
الحمل على الحقيقة محتاجا الى القرينة والجواب اولا منع التبادر اما على مذهب من قال بتقديم الحقيقة كابي
حنيفة فظاهر وكذا على مذهب المشهور واما على مذهب ابي يوسف من تقديم المجاز فلانه قال بتقديمه بتوسط
قرينة الشهرة وملاحظتها فلا يكون متبادرا من اللفظ مجردا عن القرينة ومع قطع النظر عن ملاحظتها
فالمجاز المشهور كسائر المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة [illegible]
عنه ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على الالتفات اليها فبدون الالتفات لا يفهم المعنى
المجازي ولو كانت الشهرة بحيث لم يحتج فهم المعنى المجازي الى ملاحظتها فذلك منقول بالنقل التعيني وليس
بمجاز مشهور فالتبادر كاشف عن هذا الوضع ثم انه لما كانت قرينة الشهرة كسائر القرائن مانعة من حمل اللفظ
على المعنى الحقيقي فلا بد عند ارادة معنى الحقيقي من اللفظ من رفعها كما في سائر القرائن ودفعها لا يحصل الا بنصب
قرينة مانعة من الحمل على المعنى المجازي لكونها من القرائن اللازمة الغير المنفكة فلا بد من الاتيان بضد القرينة حتى يرد
بها حكمها فضد القرينة انما هي لرفع المانع لا انها من تتمات المقتضي كما في القرائن المجازية ولذا نقول بوجوب حمل
اللفظ على المعنى الحقيقي وان لم يصلح هذه القرينة المعينة بخلاف المجاز فانه محتاج الى القرينة الصارفة والمعينة
معا والاول اظهر كما ظهر الفرق بين القرينتين فان قلت ما ذكرته صحيح ويكون وجها للفرق بين الفاهمين لكنهما
بالنسبة الى العالم بالوضع دون الجاهل فلا يجري عليه ذلك لا تراه ان العالم يفهم المعنى المعين من اللفظ المعين من
ابن يعلم ان هذا التبادر مسبب عن الوضع فيكون علامة للحقيقة او يكون مسببا عن الغلبة فلا يكون علامة
لها قلت نعلم ذلك بالاصل فان الاصل عدم الالتفات الى الغلبة فيكون مسببا عن الوضع فيكون علامة للحقيقة

في جوابه كما ان الاصل عدم الالتفات فكذا الاصل عدم الوضع ايضا قلت فيه ان التبادر في محل الاشتباه
تبادر مسبب عن الوضع بوجهين الاول الاصل فان مقتضاه عدم وصول الغلبة مرتبة يكون بحيث
يصح لكونها قرينة مع الالتفات في صورة الشك في وجودها بل مقتضى الاصل عدم استعمال اللفظ في
المعنى المجازي [illegible] فكيف بكثرته ومقتضاه عدم الالتفات اليها بعد وجودها ايضا وما ذكر من ان
الاصل عدم الوضع ايضا فكلام لا وجه له لان الوضع ثابت على كل التقديرين فان المجاز مستلزم للوضع وان
لم يكن مستلزما للحقيقة اللهم الا ان يراد ان الاصل عدم الوضع لهذا المعنى بخصوصه بعد ثبوت تعدد المستعمل فيه
واختيار ان المجاز خير من الاشتراك فان القدر الثابت من الوضع هو الوضع لاحدهما اما الوضع لهذا المعنى بخصوصه
فلا فلا يخفى عليك ان هذا الكلام ايضا غير تام فان ما ذكر لا يدفع كون الشك في الحادث فان فرض تعدد المستعمل فيه
محمد فلا يوجب الفرق فاذن يكون اصالة [illegible] من المعارض وهو ما ذكرناه من انه يمكن اثبات كون هذا المعنى بخصوصه
موضوعا له باصالة عدم غلبة المجاز وكثرته بيان ذلك انه لو كان هذا التبادر ناشئا من الوضع ثبت المطلوب والا لزم
كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث يوجب صحة استعمال اللفظ مجردا ملاحظة تلك الغلبة ومعلوم ان مقتضى
الاصل عدم كثرة المجاز بحيث يلزم كون هذا التبادر مسببا عن الوضع والثاني غلبة التبادر بواسطة الوضع بيان ذلك
ان سبب التبادر اما الوضع او الاشتهار في المعنى المجازي ولا ريب ان الغالب هو الاول اذ لا شك في ندرة المجاز المشهور
حتى ان بعض المحققين انكر وجوده [illegible] في محل الشك بالاول لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فالحاصل يثبت بهذين
الدليلين ان هذا التبادر مسبب عن الوضع ويكون الفهم مستندا الى نفس اللفظ لا الى غيره ولو كان شهرة فبعد اجراء
هذين الدليلين يحكم بكون اللفظ حقيقة في المعنى المخصوص لوجود التبادر الذي هو علامة الحقيقة ومن هنا ظهر
ان التبادر الاطلاقي [illegible] كما انهم يطلقون التبادر على مجرد فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرائن [illegible]
ولذا يطلقون التبادر على فهم الافراد الشائعة من المطلقات وعلى فهم المجاز المشهور وعلى فهم المعنى من اللفظ
مع عدم العلم بكونه حقيقة او مجازا مع قطع النظر عن التمسك بالدليلين المذكورين ومن هذا الاطلاق قولهم الاصل
في التبادر ان يكون مسببا عن الوضع ومنه قولهم يقع التعارض بين التبادر وعدم صحة السلب فان التبادر
بالمعنى الاول مسبب عن الوضع بالاصل لا يقال ما ثبت من الدليلين السابقين في اثبات كون التبادر وضعيا
هو الظن ولا اعتماد عليه في اثبات المسائل الاصولية [illegible] على حجية الظن فيها والتمسك [illegible]
بحجية الظن في المسائل الاصولية ايضا لانا نقول اولا نمنع كون ما ثبت بالتبادر من المسائل الاصولية بل هو من
الموضوعات المستنبطة التي يكون الظن فيها حجة كما بيناه في مسألة حجية المظنة وقام الاتفاق على حجية الظن فيها
سلمنا عدم حجية الظن المطلق في الموضوعات المستنبطة ولكن الظن الحاصل من التبادر وامثاله من الظنون
المعلوم الاعتبار ولذا لم ينكر احد على احد في اثبات كون التبادر وضعيا وحصول العلم بالوضع بالتبادر بالدليلين

المذكورين معللاً بان الظن فى الاصول او فى الموضوعات المستنبطة ليس بحجة وقلنا ان ما ذكره من المسائل الا اصولية
ولكن نمنع عدم حجية الظن فى جميع المسائل الاصولية بل الظن فى هذا القسم منها حجة مسلماً ولكن هذا الظن من الظنون
المخصوصة فان قلت ما ذكرته من الدليلين على اثبات كون التبادر وضعياً فى محل الاشتباه جريانه ممنوع اما الاول
فلانه لا يجرى فى الوضع التعيني بيان ذلك انه كما ان مقتضى الاصل عدم الالتفات الى الغلبة لكن مقتضاه عدم حصول
الغلبة المميزة بحصول الوضع التعيني الثانوي اذ هو امر تدريجي الحصول فالمجاز المشهور اصل بالنسبة الى الاشتراك
الحاصل بالوضع التعيني وهو اصل بالنسبة الى المنقول وقد فصلنا الكلام فى هذا المطلب فى مطلع المطلق والمقيد واسم
الاصل بقاء الوضع الاول فاصالة عدم القرينة معارضة باصالة الاصلين فلا يجوز العمل بها بل العمل بما رضيها مستبين
لتعارضهما واما الثانى فلان الغلبة مسلمة فى المطلقات واما فيها فالامر بالعكس فانه لا شك فى ان اغلب المطلقات
مشككات بل يمكن ادعاء عدم وجود مطلق الا وهو مشكك فاذا كان الامر فى هذا المقام فكيف يمكن للجاهل بحجية
رهيته ان اهل اللغة جعلوا من لفظ معنى كلى يندرج تحته افراد وهو مندرج تحت كلى اخر ان يحكم بكون اللفظ
موضوعاً لهذا المعنى المتبادر مع احتمال كونه من قبيل المطلقات المشككة مثلاً اذا راى ان اهل العرف من العرب يفهمون
من لفظ الانسان مجرداً عن القرينة الحيوان الناطق ذى الرأس الواحد وهذا كلى يندرج تحت كلى اخر وهو الحيوان
الناطق فكيف يمكن له بمجرد ذلك التبادر ان الانسان موضوع للكلى الاول دون الثانى مع ان مقتضى الغلبة
الحاصلة هو هذا وان كان مقتضى الغلبة العامة هو وضعه للاول قلت ما ذكرته من كون الاصل معارضاً
بمثله وان المعارض اقوى فكلام متين وعز فى هذا المقام نقل باصالة عدم النقل وبنفيها على اصالة كون
التبادر وضعياً لما ذكرته من تعارض الاصلين ولبناء اهل العرف على البناء على العمل بالوضع السابق حتى يثبت
النقل علماً او ظناً ومعلوم عدم تحققهما اما الاول فظ واما الثانى فلان غاية ما يتصور كونه علة الحصول
الظن ليس الا الاستقراء والغلبة التى جعلناها دليلاً ثانياً واجاب عن هذا الايراد بعض فقال فى المقام
اصالة عدم النقل معارض بالدليل الاجتهادى وهو الاستقراء لانا تتبعنا وجدنا ان كل لفظ يتبادر
منه المعنى يكون ذلك المعنى موضوعاً له فاذا ثبت ذلك فظهر به صورة الشك لان الظن يلحق الشئ بالاعم
الاغلب وهو ثم فى هذا النوع اى صورة تردد ان الامر بين المجاز المشهور والنقل التعيني والعرفى
الاستقراء هو الاستقراء فى النوع المذكور واما الجواب عن ثانيهما فان المشككات على اقسام ثلثة الاول
التشكيك البدوى والثانى التشكيك المقر الاجمالى والثالث التشكيك المقر المبين لعدم معرفة الكلام فيها
فى الخلق والعقد والتعذيب فى النادر وهو الثالث اما الاول فالتشكيك فيه بدوى يزول بعد النظر والملاحظة
واما الثانى فهو مجمل من حيث المراد ولا يتبادر منه وان وجد فيه تبادر فهو الكلى العام لا فى الخاص الموجود فى
ضمن الافراد الشائعة فتدبر ولا يسبق فى ندرة وجود الاول فان غالب المشككات انما هو من قبيل الثانى فاذا

فاذا كان القسم نادراً فى الغاية فاذا وجد نادر فى كلام متكلم ولم يعلم كونه من هذا القسم النادر او كونه وضعياً
حكم بكونه من الثانى الحاقاً للظن الشئ بالاعم الاغلب فان قلت هذا كلام لا وجه له لانه يجرى بالنسبة الى
بالوضع كرجوع العقيب الى النادر وعدمه كما مر بيانه واما الحاصل فلا تغير عليه ان حمل اللفظ على الكلى الخاص
الموجود فى ضمن الافراد الشائعة هل هو من باب الاجتهاد ان كان من القسم الثانى او من باب الفقاهة ان
كان من القسم الثانى فيتعين عليه هو دائر مدار الاصل فى المقام وحينئذ يكون الحمل على الكلى الخاص متعيناً على كلا
التقديرين قلت لا نم ان الحمل على الكلى الخاص على تقدير الثانى متعين بل هو دائر مدار الاصل فى المقام وقد يكون
مقتضاه الحمل على الكلى العام وذلك لانه اذا كان حين ورود الخطاب وثبوت التكليف الفرد الشائع وغيره مع
كلاهما موجودين وانتفى الفرد الشائع بعد ذلك فان مقتضى استصحاب الاشتغال هو الاتيان بالفرد النادر
وبالجملة الحال فى القسم الثانى من المشككات ثم ولذا ترى ان اهل العرف يذمون العبد على ترك الاحتياط مع
وجودها واتيانه بالفرد النادر ولا يجوزون عدم امتثاله فظهر ان ما ذكرنا من الجواب يجدى بالنسبة
الى الجاهل ايضاً ثم يبقى هنا اشكال من جهة اخرى وهى انك قد عرفت ان التبادر عبارة عن فهم المعنى من
اللفظ وخطوره بالبال انما ما علمه مجرداً عن القرينة ولا دخل لفهم المراد فيه فمعنى التبادر وضعياً دفعاً
النقض بالمشترك انه لم يجزم الجاهل الحكم بكون المطلقات المشككة بالتشكيك المقر الاجمالى مشتركات بين الجهة
الماهية المتحققة فى ضمن الافراد المتعارفة دون الجهة الشاملة لها ولغيرها لخطورها بالبال وهذا كان اللفظ
مجملاً من حيث بيان المراد بناء على ما ذكرته من ان الاصل فى التبادر ان يكون وضعياً والجاهل بحيث كونه
وضعياً بالدليلين المذكورين سابقاً ويمكن ان يجاب بان هذا ايضاً من قبيل حصول التبادر فى الامر الدائر بين
كونه مشتركاً او مجازاً مشهوراً وقد عرفت ان الدليلين فى هذا النوع غير جاريين بل الحكم بكونه مجازاً مشهوراً متعين
بل هذا الكلام جار هنا بطريق اولى لاحتمال كون الشهرة قرينة مفهمة كما قال به بعض فلا يلزم خلاف الاصل
اصلاً ثم هذا الا ذم من قال بكون الاصل فى التبادر ان يكون وضعياً حتى فى هذا النوع لشهرة لا يخفى بطلانه
ان ما ذكرنا من عدم جريان الاصل موقوف على انتفاء احتمال كونه مسبباً من الوضع التعيني وهو دوران
الامر بين احتمالين التعيين واما اذا كان موجوداً فى البين ايضاً فعلى الجاهل ان يحكم بكون التبادر وضعياً
لجريان الدليلين المذكورين فتدبر توضيح فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون مع التجرد عن القرينة او يكون معها
او يكون الامر مشتبهاً والثانى ايضاً على اقسام لانه اما يعلم بعدم التفات المتكلم والمخاطب الى القرينة او يعلم بالتفاتهما
اليها او يكون هذا الثانى لا ذاك وكون التبادر فى القسم الاول وضعياً اجتهاداً وكذا فى القسم الثالث ولكنه
من باب الفقاهة وكذا فى القسم الاول من القسم الثانى واما الثانى منه والثالث فالاصل التوقف فيهما وعدم
الحكم بشئ من الطرفين والوجه فى الاول ان هذه القرينة يحتمل ان يكون مفهمة ويحتمل ان يكون قرينة صارفة

ان يكون قرينة مؤكدة فيجوز ثبوت القرينة ولا التفات اليها الا بحسب الحكم بالمجازية او الحقيقة والقول بان
التأسيس اولى من التأكيد يجب حملها على افادة ... والحكم بكونه مجازا لا وجه له اما اولا فلانه لا دليل معتمد عليه
هذا المدعى واما ثانيا فلان حملها على التأسيس لا ينحصر في افادة ... بل هو يتحقق بحملها على معنى او معنيين والوجه
في الثاني مع ان مقتضى الاصل عدم الالتفات الى القرينة فيكون التبادر وضعيا مع وجود قرينة الالتفات
اليها فيصير من القسم الثاني بواسطة هذه الغفلة فيحصل فيه الاحتمالات المتقدمة وحيث لا مرجح فيجب التوقف
وعدم الحكم بشيء حتى يثبت احد الطرفين ولا يبعد ان يقال الحكم بالحقيقة في هذه الصورة راجح لعدم ثبوت
غلبة توجب رفع اليد عن مقتضى الاصل كما انه لا يبعد ان يقال الحكم بالمجازية في الصورة الاولى راجح لغلبة القرينة
الصارفة وحاصل الكلام ان الامر في هذه المقامات دائر مدار حصول الظن فيجب الحكم بمقتضاه اذ هو المتبع
فيها ولكن على مدعي التبادر ومثبت الوضع به التحري في امثال موارد الاستعمالات حتى يتميز بين كون الفهم
مستندا الى نفس اللفظ او الى القرينة اذ هو امر ... دالة الحق الحقيقي ... **تذنيب** الحق
ان عدم التبادر علامة المجاز كما ان التبادر علامة الحقيقة وحيث قد عرفت معنى التبادر وانه لا دخل
لفهم المراد في معناه لا يبقى لك شبهة في انه لا يراد التفهم بالمعنى الحقيقي قبل الاستعمال لتحقق التبادر فيه بالنسبة
الى العالم بالوضع اذ قد عرفت ان العلم بالوضع لا ينفك عن فهم المعنى من اللفظ وهو من لوازمه فلا احتياج
الى جعل علامة المجاز هو تبادر الغير لا عدم التبادر وتعميم النفي وان ... التبادر ...
بالبال ... الا انه مع ... علامة المجاز فظهر ان للتبادر تفسيرين خاص وعام
فان جعلنا الاول علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز يرد النقض بالمشترك وكلاهما فالتفصي ... ان العلامة
يشترط فيها الاطراد دون الانعكاس وفي الثاني يجعل علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر وان ... بالمعنى
الاول علامة الحقيقة ... علامة المجاز ... في الثاني ... ان ما ذكرنا من الايراد
والاجوبة ... بالتامل والتطبيق **فائدة** ومن جملة المميزات بين الحقيقة والمجاز صحة السلب
وعدمها فان الاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة والمراد بصحة سلب مدلول اللفظ مجردا عن القرائن عن مورد
الاستعمال وعدمها وبعبارة اخرى كما عبر بها المحقق القمي ره صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال و
عدمها وذلك كالاسد في البليد فانه مجاز ولذا يصح ان يقال على من سلب الانسانية عنه انه ليس بانسان فيفهم من الاول انه مجاز
في البليد ومن الثاني ان مدلول حقيقي للانسان بعض افراده ... على كون مورد الاستعمال
عين المدلول الحقيقي فالمستفاد من عدم صحة السلب هو كون مورد الاستعمال معنى حقيقيا في الجملة بيان ذلك ان
الحمل الذي في كلام السائل اما ان يعلم بانه حمل حقيقي ذاتي وانه من قبيل هو هو بمعنى انه يكون الموضوع والمحمول
موجودين بوجود واحد ومتحدين في الخارج وان كانا مختلفين بحسب المفهوم او يعلم بانه حمل عادي ومتعارفي



ومتعارف في حمل الكلي على الافراد كقولك زيد انسان او يشك بان ذلك الحمل من الحقيقي او العادي فان
كان السلب عن الحمل الاول دليلا على ... الوضع وانكار السلب عن الحمل الثاني وعدم صحة السلب عنه دليل على
ان المسؤول عنه من افراد المعنى الحقيقي ويكون الموضوع له القدر المشترك وفي الثالث على الحقيقة في الجملة
فظهر ان المستفاد من عدم صحة السلب من حيث هو ليس الا الحقيقة في الجملة والدليل على كونهما علامتين للحقيقة
والمجاز وجهان **الاول** بناء اهل العرف على ذلك فانهم يحكمون بمجرد صحة السلب وعدمها بالطريق المذكور
بالمجازية والحقيقة كما هو واضح **والثاني** ما اشار اليه السيد المحقق في شرح الوافية وهو ان وضع السالبة
للدلالة على سلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر ولا يجوز استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فاذا اطلقت وجب
الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وما ذكره دليل لكون صحة السلب دليلا
للمجاز ومنه يظهر الوجه في عدم صحة السلب دليلا للحقيقة اذ من المقرر والمبرهن ان سلب السلب ايجاب **فان قلت**
ما ذكرتم من كون السالبة حقيقة في المعنى المذكور فمسلم ولكن لا يمكن معه اثبات المدعى لانه يمكن ان يكون المحمول
هو معناه الحقيقي كما يمكن ان يكون هو معناه المجازي ولا يثبت بصحة السلب الاول هو دليل المجازية الا وقد ثبت في
ولا يثبت ايضا ان السالبة مستعملة في معناه الحقيقي الا بالتعدي بين وحيث كان الامر في الثانية فلا معنى
لجعل مجرد كون السالبة حقيقة في ذلك دليلا للدعوى **قلت** لا يحصل الدليل بمجرد ذلك بل هو مع فرض كون المحمول
خاليا من القرينة ولعل الوجه في عدم التعرض لذكره هو كونه معلوما والقول بانه لا بد ان يذكر القرينة بعد ذلك
ولا يحتمل وجوده لانه تاخير البيان عن وقت الخطاب والقول بجوازه كلام لا وجه له لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة
... من سائل عن العالم بالوضع ان البليد هل هو حمار ام لا فقال العالم ليس بحمار ولم يات بالقرينة ومع ذلك اراد
سلب المعنى المجازي للحمار عنه يكون مرتكبا للقبيح قطعا ولا يجوز له بعد الاعتراض عليه بانه تاخير البيان عن وقت الحاجة
مع انه لم يكن المراد مطابقا للسؤال اذ ظاهر السؤال هو السؤال عن المدلول الحقيقي كما يدل عليه سوق الكلام مع عدم
قرينة مع كونه وقت الحاجة قطعا بل هو مقطوع كما هو ظاهر مع ان جواز التاخير عن وقت الخطاب لا يوجب رفع اليد
عن الظواهر وحمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه متعين حتى يظهر القرينة وهو كاف في اثبات المدعى ثم ان هيهنا ايرادا على
كونهما علامتين وهو انه مستلزم للدور بيانه ان المتوقف على السلب كما قرره شارح الجواد هو ان المجاز لا يعرف الا
بجواز سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورده لان سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك وسلب جميع المعاني
الحقيقية عنه لا يمكن الا اذا علم ان الملبس ليس منها والعلم بانه ليس منها يتوقف على العلم بكونه مجازا او بسلوه على
... الدور ... **وقال** في القوانين وما لزوم الدور في صورة عدم صحة السلب فان عدم صحة السلب موقوف
على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور ...
... لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب معاني الحقيقة للانسان عنه وعدم صحة

سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد كالكامل
في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد والظاهر في نظائره انه لا يصح
لاعتبارهم الواسطة في المقامين لان معرفة ان المستعمل فيه ليس هنا الا من معرفة كونه مجازا وهو مستلزم له
لانه موقوف عليه ومثله ما استشكل بصحة السلب فان معرفة عدم وجود معنى حقيقي يصح سلبه عن مورد الاستعمال
ايضا مستلزم لمعرفة كونه معنا حقيقيا فالاحسن في تقرير الدور هو تقريره بالسبيل السابق الذكر في الكتاب المذكور
حيث قال واعترض عليه بان عدم الصحة انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا
فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور وتقريره ايضا انه اريد بالمعنى الذي يصح
سلبه اولا يصح جميع المعاني الحقيقية كما ثبت دعواه فلا يثبت فساد الحكم وعدمها فان اريد به المعنى الحقيقي
خاصة فهو دور ظاهر انتهى ورد ذلك بوجوه الاول ما ذكره الشارح وهو ان المراد من قولنا صحة السلب علامة
المجاز انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ولم يتعرض المصنف لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب
للزوم الدور وعلم انه قاصر بالجواب المذكور فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة
كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى فان العام المستعمل في فرد مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي من مورد
الاستعمال ورد ذلك بانه في هذه الصورة محتاج الى العلاقة ... اذ العلامة انما هو لتعيين الموضوع له
لا لتعيين المراد فان الحمل على المعنى الحقيقي متعين مع امكانه للاصل المقرر المبرهن عليه ومع امتناعه الحمل على المعنى
المجازي متعين لذلك وفيه انه فرق واضح بين هذا المورد وبين محل اجراء اصالة الحقيقة فان المراد هنا معلوم
وهو مورد الاستعمال وانما الشك في وصف الحقيقية او المجازية فتعيينه بالعلامة المذكورة بخلاف محل اجراء اصالة
الحقيقة فان مورد الاستعمال غير معلوم فكيف يتعين بصحة السلب عن مورد الاستعمال المعين مورد الاستعمال
بالاصل فهنا لا بد ان يكون مراد الشارح بقوله ولم نعلم ما اراد القائل منه عدم العلم بوصف الحقيقية والمجازية
والا فكلامه متناقض ظاهرا اذ اجاز ان كان هذا الجواب هو معلومية المورد حتى يتعين بالعلامة انه حقيقي او مجازي
ومن هنا ظهر فساد الايراد بلزوم كون كل قرينة علامة ثم يرد ان سلب المعنى المجازي يدل على ارادة الحقيقي
فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز فان قلت ان المجازات متعددة فبصحة سلب المعنى المجازي عن المورد لا يجوز
الحكم بان المراد هو المعنى الحقيقي لاحتمال ان يكون المراد معنى مجازيا اخر بخلاف سلب المعنى الحقيقي فانه يستلزم لارادة
المعنى المجازي قلت اولا ان هذا منقوض بصورة تعدد المعاني الحقيقية وثانيا ان القرينة يتعين بها المجاز
فيتم الايراد واورد عليه ايضا بان ما ذكره من عدم جريان هذا الجواب في عدم صحة السلب محل كلام لان العام
مجاز في الخاص بقيد الخصوصية ولا ريب في صحة السلب هنا لا اعتبار الثاني ما نبه السيد السابق الذكر في التحقيق

ومعاني سلب بعض المعاني كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة
اليه وفيه نظر من وجهين الاول ما ذكره بعض المحققين من ان الظاهر كونه سببا لفهم المجازية او الحقيقية
لا جزء سبب وفي هذا الجواب نظر لانه لا يدفع لزوم السلب في اثبات المجازية مع الشك لانه هو الاصل المذكور لصحة
نفي كونه حقيقة في فرد مورد الاستعمال بل الاصل اخر ولذا تثبت الاصل المجازية من دون احتياج الى صحة السلب الثاني
ما ذكره السيد السابق الذكر بقوله على ان ذلك انما يندفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه
قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه مع العلم بانه في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة وعلامتها ممتنع
الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع اولا يتحقق العلم بعدم صحة سلب معاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها
المفروض حصول العلم به من العلم بعدم صحة السلب فالدور باق لم يندفع الثالث ما ذكره بعض المحققين في حواشيه على
السبيل السابق الذكر في الكتاب المذكور وهو ان المراد من صحة السلب وعدمه صحة العرف على الاطلاق اي في
الكلام المجرد عن القرينة ونحو فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان تقول البليد انسان مع التجريد
علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا يصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وحاصله ان الجواب هو ما تقدم
في التبادر من ان تبادر العالم دليل الجاهل فنقول هنا ايضا معرفة الجاهل كون اللفظ مجازا او حقيقة في
مورد الاستعمال موقوف على صحة سلب العالم او عدمها وهما موقوفان على علمه بالمجازية او الحقيقية وعلمه
بها لا يتوقف عليهما بل المتوقف عليهما هو علم الجاهل فلا دور وانت خبير بان غرضه هنا ... كاف في اثبات الحقيقة
والمجازية الا ان صحة السلب علامة اذ غاية ما ثبت من ذلك هو عدم ورود الدور على اثبات الحقيقة والمجازية
اما ان صحة السلب وعدمها مثبتان للحقيقة والمجازية مطلقا او في الجملة فلا يثبت من ذلك بل هو موقوف على مقدمة
اخرى وهي ان الظاهر من تجويزات البليد ليس مجازا من دون قرينة فهو انه ليس معنا حقيقيا اصلا وكذا الكلام
من انكار السلب فهو عدم صحة مطلق والشرك في المقامين ان استعمال المشترك من دون قرينة غير جائز وكذا
استعمال اللفظ في معناه المجازي من دون قرينة ومن هنا ظهر ان عدم صحة السلب دليل على الوضع للمورد عما
والكلي الشامل له وعلى نفيه مرة اذ معنى ظهور العبارة في الحقيقة الاخيرة وهو هنا بخلاف التبادر فانه مثبت
للوضع لوجوده في المشتركات اللفظية كما عرفته والاضعاف ايضا مثبت له فان قلت لا شك في وجود عدم صحة
السلب في المشتركات ايضا من دون قرينة كما في احدهما كما يصح سلبه بالنسبة الى الكل السلب الثاني من دون
قرينة وهذا صحيح وواقع من دون اشكال قلت نمنع انكار السلب على سبيل الاطلاق من العالم بالاشتراك
حسنا ولكن لا يظهر بظهوره التبادر اذ لا اشكال في ندرة عدم صحة السلب في المشتركات لكونه
حقيقة خاصة لا لما في الكلي الشامل للاعم الا على تقدير بعيد ثم لا يخفى عليك انه لا يبقى حينئذ وقد ورد
الدور بكون المراد اثبات الحقيقة والمجازية الاحراز اقتنا بها في المجاز والنسبة الى معرفة كون اللفظ حقيقة

في مورد الاستعمال في الجملة و بالنسبة موقوف على عدم صحة السلب موقوف على كون مورد الاستعمال معنا
حقيقيا فيلزم المحذور والعجب من بعض الفحول حيث جعل هذا اي كون المراد اثبات الحقيقة والمجاز في الجملة
وبالنسبة دافعا للدور فقال في جملة كلامه فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيبقى ان علامة كون مالا
يصح سلب المعنى الحقيقي معنا حقيقيا بالنسبة الى اطلاق المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون اللفظ
معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة
على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور انتهى وكذا لا يتفاوت الامر في ورود الدور بين ما كان اثبات كون المحل
موضوعا له الدام لا او اثبات كونه مصداقا فيما علم كونه موضوعا له مثلا لا نعلم ان الماء معنى حقيقي ونعلم ان الماء
المضاف في الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن الشك في ماء السيل هل هو داخل
فيها او خارج منها فان معرفة كونه مصداقا موقوف على عدم صحة السلب وعدم صحة السلب موقوف على كونه
مصداقا فيلزم الدور فان قلت نحن نرى الفقهاء بل اهل العرف كافة يرجعون في تعيين كونه مصداقا
الى عدم صحة السلب فكيف ذلك والجواب الذي [illegible] عليه من كون عدم صحة سلب العالم علامة للجاهل فرجا
هنا بل في تعيين الموضوع له ايضا اذ نحن نرى رجوع الشخص في تعيين ذلك الى عدم التحير عنده وانكاره
مكابرة جدا قلت الجواب عن ذلك هو ما نعلم في التبادر من ان للعقيدة حالة اجمالية وحالة تفصيلية فهو
بالاعتبار الاول جاهل وبالاعتبار الثاني عالم فيكون في حكم رجوع الجاهل الى العالم كما مر بيانه نظير ما
ذكرنا فساد الجواب عن الدور بكون المراد هو تعيين المصداق وجعل العلم بالموضوع له مع ان الظاهر من
كلماتهم هو كون عدم صحة السلب علامة لاثبات الوضع كتنصيص الواضع ثم اعلم ان عدم صحة السلب ينقسم
على اقسام خمسة كالتبادر لان اللفظ الذي لا يصح سلبه [illegible] من مورد الاستعمال اما ان يكون انتفاء القرينة
معلوما او عدم الاستناد معلوما او مشكوكا والاول ينقسم الى اقسام ثلثة قسم يكون الالتفات فيه الى القرينة
معلوما وقسم يكون عدم الالتفات معلوما وقسم يكون مشكوكا فهذه اقسام خمسة فيقال [illegible] معلومية عدم
الاستناد وعدم معلوميته عدم الالتفات [illegible] يكون امارة للوضع اجتهادا **تذنيب** اذا وقع التعارض
بين التبادر وعدم صحة السلب فهل يعمل بالاول او بالثاني او يجب التوقف هكذا اشتهر في السنة اهل عصرنا وهو
مشكل اذ لا يكون كل منهما مثبتا للوضع في مورد [illegible] فلا يمكن وجودها في المشتركات
لهذا المعنى فالعلم بتعارضهما اجتهادا [illegible] فمن هنا يظهر فساد القول بتعارضهما كلا
الا على اذ لا تعارض بينهما اصلا نعم يقع التعارض بين اصالة عدم الاشتراك مع احدهما وكذا مع غيره عدم
ولكن العمل بها ح متعين اذ لا معنى لتعارض الاصل مع الدليل وان صح اطلاق التعارض بينهما على وجه [illegible]
اطلاق التعارض بين الدليلين اللذين احدهما على وجوب شيء والاخر على وجوب شيء اخر بعد تحقق الاجماع

الاجماع او دليل اخر على انتفاء وجوب احدهما فتنبه نعم يمكن ان يقال ان العمل بهما وتقديمهما على الاصلين المذكورين
ان كانا اجتهاديين متعين واما اذا كانا فقاهتيين او احدهما فقاهتيا والاخر اجتهاديا فح يقع التعارض بين الاصلين
المذكورين وبين اصالة كون التبادر او عدم صحة السلب مسببا عن الوضع ومرجع هذين الاصلين الى اصالة عدم
قرينة فيحتاج القول بالتعارض بينهما كما ذكرنا فتامل هداية اعلم انه نسب الى المشهور انهم قالوا بتقديم عدم صحة السلب ولكن
لا وجه لاطلاق العمل بسبيل الاطلاق بل لا بد من التفصيل في المقام فنقول ههنا صور اربع الاولى ان يكونا اجتهاديين
بمعنى ان يكونا حاصلين من الالفاظ من دون قرينة قطعا والثانية ان يكونا فقاهتيين بمعنى انه يثبت كل منهما بالاصل
والثالثة ان يكون التبادر اجتهاديا اي حاصلا من نفس اللفظ قطعا وعدم صحة السلب فقاهتيا والرابعة ان يكون الامر
بالعكس فالصورة الاولى لا يمكن التحقق مع المعنى الاول [illegible] واما بناء على المعنى الثاني فالعمل بهما متعين اذ لا تعارض
بينهما كما عرفت والعمل بالاجتهادي منهما في الصورتين الاخيرتين وطرح الاخر متعين اما العمل فيهما بالاجتهادي
في جهه واضح واما طرح العمل فلاستلزامه المخالفة للاصلين المتقدمين والعمل بهما متعين لان
العلية بالنسبة الى اصالة عدم القرينة اجتهادي فالعمل بهما متعين في هذه المقام مع انه معتضد بالاصل الاعتباري
ايضا وهو اصالة عدم الوضع في الكلام في الصورة التي [illegible] هما فقاهتيان فالعمل بهما يستلزم للاشتراك
المرجوح من الجهتين المتقدمتين وطرح العمل بهما ايضا مرجوح بالاتفاق فلا بد من ترجيح احدهما فالحري بالمقام
ان نفصل قسمان ههنا الاول ان يكون الجمع بينهما بالحكم بالاشتراك المعنوي ممكنا وبعبارة اخرى يكون القدر المشترك
بين المعنى المتبادر والمعنى الذي لا يصح السلب عنه موجودا والثاني ان لا يكون القدر المشترك المعتبر بين اهل العرف
والعادة بينهما موجودا ففي الاول يحكم بتقديم عدم صحة السلب على كون التبادر اطلاقيا والوجه في الاول ما سبق
سابقا من ان عدم صحة السلب مثبت للموضوع له في الفرد النادر الذي لا يصح السلب عنه ولا يكون نافيا لان
الفرد الظاهر ليس من الموضوع له بخلاف التبادر فانه مثبت ونافي فان قلت عدم صحة السلب ايضا مثبت ونافي قلت
الامر كذلك ولكنه ليس نافيا لكون الفرد الظاهر من الموضوع له بل هو ناف لكون غير القدر المشترك موضوعا له كيف
والمفروض ان عدم صحة السلب انما يكون مثبتا للفرد النادر او يكون مشكوكا بعد وبين كون ما لا يصح السلب عنه نفس الموضوع
له فالتبادر هو [illegible] من القسمين نعم يشكل تمام هذا الوجه انا فرضنا كون عدم صحة السلب من القسم الاول من الاقسام
الثلثة المذكورة في صدر البحث ولكن يكفينا الوجه الثاني وهو بناء اهل العرف والعادة على التقديم وفي الثاني يحكم
بتقديم التبادر وترجيحه على عدم صحة السلب لان العمل بهما يستلزم للاشتراك وطرحهما يستلزم [illegible] وترجيح عدم
صحة السلب يستلزم المجاز المشهور ولا شك في مرجوحيته مع ان عدم صحة السلب معارض بعدم التبادر وهذا الوجه
وان كان موجودا في القسم الاول ايضا الا انه لا يقاوم هذا لما ذكرنا من الدليل على تقديم عدم صحة السلب
انه لا ترجيح يعتد بها في اثبات الموضوع له اذ الحمل على المعنى المتبادر متعين وما ذكرنا [illegible] كلا

التعارض بين عدم صحة السلب والتبادر بواسطة لزوم الاشتراك المرجوح من الحسنين المتقدمتين و قد يلاحظ
التعارض بينه وبين عدم التبادر فيتنافح و توقع التعارض بينه وبين عدم صحة السلب هنا وجه القول لوقوع
التعارض بينه وبين عدم صحة السلب مع القول بوجودهما في المشتركات واما مع عدم القول بوجودهما فيهما
او بانتفاء احدهما فالوجه التعارض فيه ايضا ثم انه قد يقع التعارض بين التبادر وصحة السلب كما انه يقع التعارض
بين عدم التبادر وتبادر الغير مع عدم صحة السلب في الاقسام الاربعة المتقدمة متصورة فالاجتهاد بان معناه
ممكن التحقق اذ معنى صحة سلب الاجتهادي هو العلم بتعلق السلب بالمدلول الحقيقي للفظ عن المورد ولازمه عدم كونه
موضوعا له ومعنى كون التبادر اجتهاديا هو العلم بكونه ناشئا من اللفظ من دون قرينة ولازمه كون المتبادر
موضوعا له فاجتماعهما في مورد يلزم التناقض و لما لو كان احدهما فقاهيا والاخر اجتهاديا فالاجتهادي
يتبع والوجه واضح ولما لو كان فقاهيين فذلك كما في المجاز المشهور فالعلم بصحة السلب فيه بالمجازية متعين
لتعارض اصالة كون التبادر وضعيا واصالة كون صحة السلب وضعيا وتساقطهما فيبقى اصالة عدم النقل
سليما عن المعارض هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يتم في خصوص المثال لا لاتمام الكلية فلا بد من التوقف
وهذا غير المورد اذ لا مرجح في البين تذنيب الخ يشترط في علامة عدم صحة السلب والتبادر للوضع امران
الاول اتحاد اصطلاح من به التخاطب فلا يكون التبادر وعدم صحة السلب في اصطلاح دليلا على الوضع في اصطلاح
اخر ايضا فاذا رأينا ان الفعل يتبادر منه المعنى او لا يصح سلب مفهوم من المفاهيم منه في عرف الفقهاء لا نقل
منهما في العرف العام بان معناه فيه ايضا كذلك ومن هنا ظهر فساد التمسك في اثبات الحقيقة الشرعية بكون
المعنى الشرعي متبادرا من هذه الالفاظ عند سماعها اذ ذلك يوجب اثبات الحقيقة المتشرعية دون الشرعية
والثاني عدم لزوم المحوج كثرة الحاجة وعرض المقام خاليا عن القرينة فان علم شيوعه والا فيتمسك بالاصول المتقدمة
اولا دليل على الظن الحاصل منهما قبل الفحص فائدة ومن جملة المميزات والمشخصات بين الحقيقة والمجاز
الاطراد وعدمه فان الاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز وهو كما صرح السيد المحقق في شرح الوافية
والسيد الاستاد وغيره في المفاتيح هو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد مجوزا استعماله في كل
ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم المستعمل في زيد بالعلم فيصدق على كل ذي علم وكذا اسئل المستعمل في طالب المعنى
ممن شأنه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمروا وهكذا ويقابله عدم الاطراد كما في اسئل القرية فان نسبة السؤال
الى الشيء وارادة اهله غير مطرد فلا يقال اسئل الجدار واسئل المنبر وهكذا مع وجود المعنى الذي صح
لاجله تعلق السؤال الى القرية وهو علاقة الحالية والمحلية وكما في وضع المضاف او مسند الغاية فانه عدم اطرادهما
في الدلالة على العموم يكشف عن كونهما مجازين فيه ثم انهم اختلفوا في كونهما علامتين لهما فذهب المحقق القمي ره
والفاضل الاستاد ره الى عدم كونهما علامتين لهما وهو قال الشيخ البهائي وشارح الجواد والسيد الاستاد في الذكر



الذكر والسيد الاستاد ره في الاطراد دون عدمه فانهم قالوا عدم كون الاطراد من خاصة الحقيقة بخلاف عدمه
فانه من خاصة المجاز وهكذا الفضل هو المحكي عن الحاجبي والعضدي وذهب بعض المحققين في الفوائد الى كونهما
علامتين وهو المحكي عن الامدي والغزالي وعن ظاهر العلامة في نهـ والسيد عميد الدين في المنية والدليل
على كون الاطراد وعدمه علامتين هو الاستقراء كما قال به الفاضل الاستاد ره فانا اذا تتبعنا وجدنا ان
غالب استعمال الالفاظ في الحقائق مطرد وفي المجازات غير مطرد فاذا وجدنا لفظا مطردا نحكم بكونه حقيقة لان
الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وكذا نحن والاحسن في تقريره ان يقال انا وجدنا اكثر الالفاظ المطردة حقائق و
اكثر الالفاظ الغير المطردة مجازات فاذا وجدنا لفظا مطردا نحكم بكونه حقيقة لالحاق الظن الشيء بالاعم الاغلب ومن
هذا التقرير ظهر ان الايراد بوجود الاطراد في المجاز كالاسد في الرجل الشجاع فانه مطرد مع كونه مجازا فانه
اطلق على عمرو لوجود امر فيه وهو الشجاعة مع اطلاقه في كل ما يوجد فيه هذا المعنى كزيد الشجاع وهكذا فاسد
وكذا الايراد بوجود عدم الاطراد في الحقائق كما في لفظ الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضل
والسخاء مع انهما لا يطلقان على الله تعالى مع وجودهما فيه تعالى شأنه العزيز وكالقارورة فانها موضوعة
لما يستقر فيه الشيء ومع ذلك لا يطلق على غير الزجاج وكالابلق فانه موضوع لما فيه سواد وبياض مع انه لا
يطلق على غير الفرس فانه فاسد ايضا لما عرفت من ان الدليل على كونهما علامتين لهما هو الاستقراء والغلبة
الذين لا يضر التمسك بهما عند وجود فرد او اكثر على خلاف مقتضاهما اذ لا شك في حصول الظن بالوضع
ح ثم ان الايراد في المقامين وارد ان جعلناهما دليلين قطعيين على الحقيقة والمجازية ولا يخفى ان مع ذلك
انه يمكن الجواب عن النقض بوجود عدم الاطراد في الالفاظ المذكورة باجوبة اخر اما عن الاول فبوجوه ثلثة
احدها الاول المنع من عدم الاطلاق على الله تعالى كيف وقد وجد في دعاء ام داود يا سخي يا عدل يا فاضل
يا ديان يا منان وقد ادعى وجوده في دعاء الجوشن الكبير ايضا والثاني انا سلمنا عدم الاستعمال لكن
لا نم وضعهما لذات ثبت له الفضل مط بل هو موضوع لمن من شأنه الجهل والثالث انا سلمنا وضعهما لذات ثبت
له الفضل مط ولكنا نقول ان عدم الاستعمال انما هو للمنع الشرعي واما عن الثاني فبالوجهين الاخرين واما
عن الثالث فاما اولا فبالمنع لمن وضعه للمطلق بل هو للزجاجة فقط واما ثانيا فبعد تسليم كونه موضوعا للمطلق
نقول انها منقولة الى الزجاجة وعن الرابع فبمثل الجوابين ايضا فتدبر هذا ولكن الانصاف ان الاطراد
وعدمه لا يكونان علامتين لهما وبيان ذلك موقوف على بيان مسئلة اخرى ولا بأس بالتعرض لها ايضا
وهي انه لا شك ولا ريب في ان استعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز والوضع في الحقائق قد يكون شخصيا وقد
يكون نوعيا والاول هو ما كان الموضوع فيه جزئيا حقيقيا كالاعلام واسماء الاجناس وجملة الكلمات الكاملة
الثانية مطلقة ففي وضعها شخصي لكن كان الموضوع فيه كليا والثاني هو ما كان الموضوع فيه كليا ونوعيا

اخرى بان يكون الموضوع فيه الهيئة دون المادة كالمشتقات فان الوضع فيها نوعي كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى
وكذلك الافعال بحث قد عرفت معنى الوضع الشخصي نعم انه لا يدفع اثباته من نقل الآحاد او وجه الامارات فيها
بخلاف الوضع النوعي فانه لا يشترط نقل آحاده بل يكفي ثبوت وضع الهيئة الكلية اما بتنصيص الواضع او بوجود
الامارات فيها او بالاستقراء في اغلب افراده بحيث يحصل الظن بثبوت الوضع في الكلية والغالب في اثبات الاوضاع
الشخصية او لا يشترط فيه نقل الآحاد بل الواضع نوعي وطريقه اثباتها هو الاستقراء كما في الاوضاع النوعية
في الحقائق والفرق بين الوضع النوعي في المطلبين ان الوضع النوعي في الحقائق من جهة تعيين وهي ان الوضع
فيه بهيئة مخصوصة كهيئة فاعل مثلا بخلاف المجاز فانه لا تعيين فيه من جهة اللفظ اصلا بل التعيين فيه انما هو
من جهة المعنى وهو العلاقة وقد نسب الاول الى الرازي والاسفرايني والثاني الى المشهور ومقتضى الاصل
التوقيفي هو الاول ولكن الحق هو الثاني لوجوه من الادلة الاجتهادية الواسطة مع الاصل المذكور
منها ما ذكره السيد الاستاد دام ظله في المفاتيح من ادعاء الاتفاق على ذلك فان قلت هذا الادعاء معارض
بادعاء الاجماع على الاشتراط كما اشار اليه في الكتاب المذكور قلت الحق خطأ في هذا الدعوى كما يعضده ادعاء
الاكثر على عدم الاشتراط في المجاز رجحان الاول بعد العلم بحجية الاجماع ومنها الاستقراء الذي يثبت به الكليات
جميعا فان منع من اعتباره هنا فمنع انه لا وجه له لاستلزامه المنع من اعتباره في غيره ايضا اذ لا فارق في البين فيلزم
ان لا يثبت كلية اصلا اذ لا دليل عليها الا هذا اذا اتفاق اهل الادب او قول واحد منهم وهذا ايضا راجع الى
الاستقراء العلم بانه لا دليل على هذه الكلية كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور ولا يجري
ذلك الا الاستقراء ودلالة المراد معلوم بل يمكن ادعاء انحصار الطريق لاثبات اللغات جميعا فيه او طريق احاد
فانحصر فيه وهو ان يقال انا نرى اغلب الالفاظ يجوز استعمالها في خلاف ما وضع له لاجل مناسبة مخصوصة بينه وبين
الموضوع له فيحكم في كل مقام وجد فيه المناسبة الخاصة ولم يعلم جواز الاستعمال ولا عدمه بحكم الجواز وذلك كما في لفظ
الاسد مثلا فانا نحكم بجواز استعماله في الرجل الشجاع وان لم نعلم باستعمال العرب اياه في الرجل الشجاع بل ولو علمنا عدم استعمالهم
ايضا لوجود المناسبة المخصوصة والثالث بناء اهل العرف فانه بنائهم على عدم اشتراط نقل الآحاد ولذا ترى العجمي
اذا دخل في لغة العرب وعلم ان الاسد موضوع للحيوان المفترس يستعمله في الرجل الشجاع بمجرد ذلك فلا يكون مورد
للذمة قطعا وكذا العربي اذا دخل في لغة العجم او في غيرها ولذا ترى ابناء زماننا يستعملون لفظ الرستم والحاتم على كل شجاع
وجواد مع ان القطع حاصل بانهم لم يحصل للمستعملين اذن خاص من واضعهما بل بنائهم على اعتبار النوع ولذا
ترى انهم يحكمون بصحة استعمال لفظ الحال الموضوع لمن يجيء بعده زماننا بالغ مرتبة الشجاعة غاية الشجاعة وفي الشجاع
الضعيف في زمانه او في هذا الزمان وباجماع العقلاء هو بالرخصة النوعية وعدم اشتراطهم نقل الآحاد مما لا تأمل
فيه ومنها ما ذكره والرابع انه لو كان نقل الآحاد شرطا لزم خروج المجازات الحادثة عن المجازية فيلزم ان يكون غلطا

غلطا لما عرفت من انحصار الاستعمال الصحيح فيهما والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله فان قلت نمنع عدم كون
المجازات الحادثة على طبقها اذ ليس مراد من قال بلزوم نقل الآحاد هو نقل شخص المعنى واللفظ بل نوع اللفظ و
المعنى كالاسد والشجاع اذ يلزم على الاول انسداد باب المجازات بالكلية وقد اشار الى ما ذكرنا السيد المحقق في شرح
الوافية قلت يلزم ذلك قطعا والانكار مكابرة محضة اذ نرى مجازات ما نشك اصلا في وجودها في العرف وان كان
موجودا في اللغة اذ لو كان نقل الآحاد شرطا لوجب العلم بها في تجويز استعمال المجازات ولا يكفي عدم العلم بعدم وجودها
سلمنا ولكن هيهنا مجازات حادثة نعلم بعدم وجودها في اللغة كالموضوعات الشرعية في معانيها فانها في اول الامر
مجازات في هذه المعاني بناء على الوضع التعييني واما بناء على الوضع التعيني فيلزم ايضا استعمالها في
المعاني اللغوية مجازا مع انه غير معروف لاهل اللغة وغيرها الخامس ما ذكره في المفاتيح وهو انه لو كان نقل
الآحاد شرطا للزم ان لا يحتاج في التجوز الى النظر في العلاقة اذ هو حينئذ كالحقائق فكما لا يحتاج فيها الى النظر الى شيء
آخر فكذا في المجازات والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله واجيب عنه اولا بالنقض بالحقائق لانها تستعمل بالآحاد قطعا
فيقتضي هذا الدليل عدم الاحتياج فيها الى النظر الى العلاقة مع ان المعلوم خلافه وكذا في صورة النقل ايضا
وثانيا بالحل وهو منع الملازمة نظرا الى ان اللغات توقيفية فصحة اطلاق اللفظ لمناسبة معناه انما يصح اذا
كان بملاحظة العلاقة وبعبارة اخرى صحة استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له موقوف على شرطين الاول
نقل آحاده والثاني النظر الى العلاقة ولا تنافي بين الشرطين حتى لا يمكن اجتماعهما وقد استدل الخصم مضافا الى
الاصل بانه لو لم يكن نقل الآحاد شرطا لزم كون القرآن مشتملا على العربي وغير العربي بيان الملازمة انه لا شك
في اشتمال القرآن على الالفاظ المجازية فلو لم يكن نقل الآحاد شرطا لزم ما ذكرنا لان ما لم ينقل علم باخذه من العرب
فهو غير عربي فلو كان القرآن مشتملا على العربي وغيره لزم كونه غير عربي لان المركب من الداخل والخارج خارج وذلك
باطل لحصول شكل الآية الشريفة انا انزلناه قرآنا عربيا فالمقدم مثله ومن بطلانه يلزم بطلان المقدم في القياس
الاول واجيب عنه بوجوه اربعة الاول في رد الملازمة الاولى وتقريره ذلك بوجوه ثلثة الاول ما ذكره من ان
اشتمال القرآن على العربي وغير العربي انما يكون مسلما اذا لم يكن في المجازات نقل اصلا ونحن لا نقول بعدمه اصلا
بل نقول بعدم نقل الآحاد واما الانواع فالرخصة فيها ثابتة اما بالاستقراء او بنقل اهل العربية بنوع العلاقة كما هو
ظاهر نقل البيانيين والثاني ان ذلك انما يلزم ان قلنا بعدم وجود نقل الآحاد اصلا واما على تسليم ذلك
فلا يلزم ما ذكرتم ولا يلزم من تسليم ذلك عدم علمنا من لزوم نقل الآحاد وعدمه والثالث ان ما ذكرتم منقوض
بان القرآن مشتمل على المجازات الغرابية وعدمها معلقة على اشتراطنا نقل الآحاد وعدمه وبطلان ذلك من البديهيات
وفيه نظر واضح والثاني من الوجوه الاربعة في رد الملازمة الثانية وهو بوجهين احدهما بالنقض بالمجازات
الحادثة لانها على بناء اعتقاد الخصم لا يكون عربية ولا شك في اشتمال القرآن على تلك المجازات فيلزم كونها

غير عربية فما هو جوابكم فهو جوابنا وأجيب بالمنع بأنه ان العربية قد تكون صفة للمفرد وقد تكون صفة للمركب
فاذا وقعت صفة للمفرد يلزم كون ذلك المفرد عربيا واذا وقعت صفة للمركب من حيث هو لا يلزم كون مفرداته
عربية بل المعتبر في هذا الفرض انما هو عربية اسلوبه ولهذا لا يخرج الكتب الفارسية المشتملة على نبذة من الالفاظ
العربية فارسية لكون اسلوبها فارسية **والثالث** من الوجوه الاربعة منع بطلان التالي بيانه ان ضمير انا
انزلناه يحتمل ان يكون راجعا الى بعض القرآن والسورة التي كانت الآية فيها لا الجميع من حيث المجموع حتى يرد
ما ذكرت لكن الانصاف ان ضمير انا انزلناه راجع الى المجموع القرآني **والرابع** من الوجوه الاربعة نقض الدليل
بان يقال لو كان نقل الآحاد شرطا في المجازات يلزم كون القرآن مشتملا على غير العربي ولو كان كذلك يلزم كونه غير
عربي والتالي باطل فالمقدم مثله واما بيان الملازمة الثانية وبطلان التالي فباعتقاد الخصم واما بيان الملازمة
الاولى فلان القرآن مشتمل على الالفاظ الفارسية كالمشكاة والرومية كالقسطاس ولا شك ان هذه الالفاظ
ليست عربية ولا منقولة عن العرب فيكون غير عربية فما هو الجواب عن هذا فهو جوابنا عن ذلك **قاعدة**
في بيان معنى المشتقات والصفات ونقل الاختلاف في ذكر الاقوال في المسألة وبيان الاولى لا بد من تمهيد مقام يتضح به
محل النزاع وهو ان المشتق مثل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة يجري فيه اطلاقات **الاول** ان يطلق
ويراد منه الذات المتصف بالمبدأ في الزمان الماضي بان يكون الزمان جزء المدلول اللفظ مثل ان تقول زيد ضارب
ويراد منه انه ضارب في الامس **والثاني** ان يطلق ويراد منه الذات المتصف بالمبدأ في الزمان الماضي لا بان يكون
الزمان جزء المدلول اللفظي بل يطلق عليه انه ضارب الآن باعتبار ما كان عليه **والثالث** ان يطلق ويراد منه الذات
المتصف بالمبدأ في زمان الاستقبال على طريق الاطلاق الثاني بان يقال للشخص انه ضارب الآن باعتبار انه يتصف
بالضرب في زمان الاستقبال **والرابع** ان يطلق ويراد منه الذات المتصف بالمبدأ مع قطع النظر عن الزمان
مطلقا ولا ريب انه على هذا يكون المشتق حقيقة في هذا المعنى اي بمعنى التلبس كما هو الحق بكون اطلاق الضارب على المتصف
بالضرب في الزمان الماضي والحال والاستقبال حقيقة لا بان يكون خصوصية الزمان مرادا من اللفظ وبعبارة اخرى
يكون حقيقة في المتصف بالمبدأ اذا كان التلبس في زمان الاتصاف نحو زيد ضارب الآن اذا كان ضاربا في الآن
ضاربا وما نرى من ظهور نحو زيد ضارب في زمان الحال انما هو من جهة الهيئة التركيبية فان هذا التركيب ظاهر
في ان المحمول ثابت للموضوع حال التكلم فلا منافاة بين كونه حقيقة بمعنى التلبس مطلقا لكون الضارب في نحو زيد
ضارب امس او غدا حقيقة وبين كون نحو زيد ضارب ظاهرا في اتصافه بالضرب حين التكلم لما قلنا من ان
هذا الظهور انما هو من جهة الهيئة التركيبية ثم على هذا يلزم ارتكاب خلاف ظاهر في التركيب مجازا اذا انعقد
بعد امس او غدا الا انا نقيد التلبس ويتبين انه ما ... كالمشتقين عن اعتبار معناها في
مدلول الضارب فلا مجاز في التركيب المجاز انما هو في المفرد ولا يخفى انه منشأ توهم من قال يكون المشتق حقيقة

الكلام في المشتق

حقيقة في زمان النطق هو ظهور التلبس بالضرب في زمان التكلم بان زيد ضارب وقد عرفت ان ذلك انما هو من
جهة الهيئة التركيبية ولا تفاوت بين زيد ضارب وهذا ماء وهذا خمر وهذا عنب فكما ان ظهور المثال الاول
بالاوصاف الثلاثة حين التكلم ليس لاجل ان الماء موضوع للجسم السيال مع كونه حال التكلم فكذا المثال من التراكيب
المشتملة على المشتق **والسادس** ان يطلق على الذات المتصف بالمبدأ في زمان النطق بان يكون زمان النطق جزء
المدلول **والسابع** ان يطلق على الذات المتصف بالمبدأ في الجملة سواء كان في الماضي او في الحال لا اشكال في كونه
مجازا في الثاني والثالث والرابع لما ادعي عليه من الاتفاق جمع ولكونه اتفاقيا وقد ادعي ايضا الاتفاق على كونه حقيقة
في المعنى الخامس وقال الفاضل الاستاد ان محل النزاع هو المعنى الاول والظاهر في نظري انه لا خلاف في كونه
مجازا فيه كما صرح به في الفواتح حيث قال واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص فهو ايضا موضع وفاق
القوم والدليل على ذلك واضح وقد ذكر مستقصى فيه فارجع اليه واما السادس فالظاهر انه ايضا محل وفاق فان
الظاهر انه لا خلاف في عدم كون الزمان الخصوص جزء المدلول اللفظ وقد صرح به في الكتاب المذكور ايضا نعم هو محل
خلاف من جهة الدلالة عليه من باب الالتزام والظاهر ان محل النزاع هو المعنى السابع كما صرح به بعض فحول المحققين اذا
علمت هذا فاعلم ان الاقوال في المسألة متعددة **الاول** كونه حقيقة في حال التلبس ومجازا في غيره **وثانيها** كونه حقيقة في
الثلاثة اعني الماضي والحال والاستقبال فان القائل بكونه حقيقة في الاستقبال ايضا موجود ويحتمل ان يكون ذلك
على سبيل الاشتراك المعنوي ويحتمل ان يكون على سبيل الاشتراك اللفظي ولا تصريح في كلامهم في احد المعنيين
وثالثها كونه حقيقة في حال التكلم والنطق مطلقا **ورابعها** كونه حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في الجملة مطلقا **وخامسها**
كونه حقيقة بمعنى التلبس في الجملة ان كان المبدأ من الصفات السيالة الغير القارة نحو المتكلم والمخبر وحقيقة في الحال فقط و
مجازا في الماضي ان كان غير هذه الصفات **وسادسها** كونه حقيقة بمعنى تلبس المبدأ في الجملة ان كان الصفة من الصفات
الثبوتية نحو المؤمن والكافر والعالم وفي الحال فقط ان كان من الصفات الحدوثية نحو الضارب والناهي والقاتل و
امثال ذلك **وسابعها** كونه حقيقة بمعنى تلبس المبدأ في الجملة ان لم يطرأ على المحل وصف وجودي يضاده نحو ضارب
فان طرأ على المحل بعد انقضاء الضرب حقيقة وكذا على المتلبس به وحقيقة في الحال فقط ان طرأ على المحل وصف وجودي
يضاده نحو قائم وقاعد **وثامنها** كونه حقيقة بمعنى تلبس المبدأ في الجملة ان كان محكوما عليه وفي الحال فقط ان
كان محكوما به **والحق** كون المفرد منه حقيقة في حال التلبس مطلقا ولكن التركيب المشتمل على لفظ المشتق مختلف
فيما اذا كان جملة اسمية نحو زيد ضارب وعمرو مؤمن حقيقة في المتلبس بالمبدأ في حال التكلم مطلقا واذا كان
متعلقا للحكم في الجملة الفعلية نحو اضرب الكافر واهن الفاسق واكرم المؤمن فان كانت الصفة من الصفات
الاستمرارية نحو الامثلة المذكورة فالظاهر من التركيب المشتمل عليها هو كون الذات المتصف بالمبدأ واقع
متعلقا للحكم متصفا به حين الفعل وان لم يكن متصفا به حين التكلم فيما هذا يجوز اكرام من لم يكن مؤمنا حين

التكلم ولكن صار كالمعربه بعد ذلك وعلى مذهب من قال بكون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في الحال سواء كان
حين التلبس او بعده وليس الامر بالعكس لما ذكرنا لحصول الخاطر بعد الاستفادة ثم ان سائر الاقوال وان لم يكن
من الصفات الاستمرارية بل كانت من الصفات الحدوثية نحو اكرم بكرم زيد بدا من ضاربه فالقائل من التركيب
المشتمل على الصفة المذكورة كون الصفة المذكورة حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في الحال سواء كان حين الفعل او قبله
بالمبدأ او لم يكن وسواء كان حين التكلم متلبسا ام لم يكن والقائل انه حقيقة في الحال والماضي والدليل على
هذا التفصيل في التركيب بعد فهم العرف والعادة واما الدليل على كونه حقيقة في حال التلبس الحكم مجردا
وجوه ثلثة **الاول** التبادر فانه لا يفهم من نحو ضارب الا الذات المتصف بالضرب **والثاني** الاجماعات
المنقولة كون المشتق حقيقة في حال التلبس فاذا ثبت كونه حقيقة في حال التلبس بذلك فثبت عدم كونه
حقيقة في غيره باصالة عدم الاشتراك فانه لا شك في لزوم الاشتراك لو كان مع ذلك حقيقة في غيره ايضا و
الثالث اتفاق النحاة على عدم دلالة الاسم على الزمان فانهم فرقوا بين الاسم والفعل بعدم دلالة الاول على الزمان معين
الثاني واخذوا في تعريف الاول عدم الدلالة على اقتران المعنى بالزمان وفي الثاني دلالته على ذلك فلو كان المشتق
دالا على احد الازمنة لما كان اسما وبطلانه ظاهر **فان قلت** لعل كلامهم هنا انما هو في بيان الفرق بين الاسم
والفعل بحسب الوضع الاولى فلا يكون كلامهم دليلا على كون المشتق حقيقة في المعنى المتنازع فيه **قلت** لا يخفى ان ظاهر كلامهم
من ادعى كونه حقيقة في التلبس بالمبدأ في الحال وغيره هو كونه حقيقة فيه بحسب الوضع الاول والثاني وثانيا ان الظاهر
من كلام النحاة ان الاسم لا يدل على الزمان مطلقا لا بحسب الوضع الاول ولا بحسب الوضع الثاني وكذا الفعل ولو
كان مرادهم بيان الفرق بحسب الوضع الاول لوجب عليهم التصريح بذلك لظهور كلامهم في الاطلاق وثالثا ان
مقتضى الاصل هو عدم النقل فلا يصار اليه الا بدليل وهو ههنا مفقود **فان قلت** كلمات النحاة هنا معارضة
بمثلها في مقام اخر وهو انهم قالوا ان اسم الفاعل انما يكون بمعنى الماضي او الحال او الاستقبال فاطلقوا اسم
الفاعل على المشتق الذي يكون بمعنى الماضي فلا بد ان يكون اطلاق الفاعل عليه حقيقة لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ووجه المعارضة واضح **قلت** فيه نظر من وجوه **الاول** المنع من الاصل المذكور مطلقا بل ذلك انما
هو في صورة تعيين الوصف عن الحقيقة والمجاز سلمنا ولكن لازم ذلك الحكم بكونه حقيقة في المستقبل ايضا
وانت لا تقول به مع ان الظاهر ان هذا المركب اسم للهيئة المخصوصة وتعلقها فلا يكون مطابقا لمعاني الافراد
سلمنا الظهور لكلامهم هنا فيما ادعيت ولكن لا شك في كونه ضعيفا من الاصطلاحات المذكورة وكلامهم
الاول صريح انما ادعينا فلا يعارضه هذا الظهور الضعيف مع ان هذا مخالف لفهم العرف والعادة ايضا **فان قلت**
المسألة من الموضوعات المستنبطة ومن المبادي اللغوية التي يكون الظن فيها حجة فلا ريب ان المشهور كونها
حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في الحال وبعبارة اخرى المشهور كونها حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال

او الحال فلا بد بكونه حقيقة في هذا المعنى **قلت** حجية الشهرة موقوفة على افادتها الظن والظن هو في المقام
مفقود لان الظاهر خلافه لان المستند لهم ليس معلوما فان المرجع في امثال هذا المقام هو العرف وقد عرفت
ان المتبادر هو الذات المتلبس بالمبدأ **فان قلت** نعم ما ذكرت يلزم ان لا يصدق الصفات المشتقة من
المصادر السيالة على احد على سبيل الحقيقة فان التكلم لا يوجد الا بعد الفراغ من الكلام اذ هو عبارة عن اداء
الاحرف فاذا كان ممن انقضى عنه المبدأ مجازا كما يكون فيمن لم يتلبس بعد فلا يكون متكلما ومخبرا حقيقة
والتالي باطل لوجوه ثلثة **الاول** انه خلاف اتفاق الكل **والثاني** انه خلاف فهم العرف **والثالث** انه يلزم
المجاز بلا حقيقة وهو ايضا باطل اما لعدم جوازه او لندرته او لعدم وجوده **قلت** نحن نمنع من كون معنى
التكلم والاخبار هو ما قلت بل التكلم عبارة عن الاشتغال بالكلام عرفا وهو متحقق حين الاشتغال والتلفظ
بالجزء الاول ولا يتوقف في العرف انه ممن انقضى عنه المبدأ بل انه ممن تلبس بالمبدأ مع انه لو كان ما ذكرته صحيحا
ولما لكان منشأ التفصيل في الجملة اذ الضرورة تتقدر بقدرها ولا نجد انه لا يكون منشأ التفصيل مطلقا ايضا
فان مقتضاه الحكم بكونه فيمن انقضى عنه المبدأ بقدر اشتغاله بالاحرف وبعده تفصيل وفيه نظر **فان قلت**
لا شك في استعمال المشتق فيمن انقضى عنه المبدأ وفيمن تلبس بالمبدأ في الحال ومقتضى الاصل واصالة عدم الاشتراك
والمجاز هو كونه حقيقة في القدر المشترك وهو من حصل له المبدأ في الجملة **قلت** في هذا الكلام فساد من وجوه اما
اولا فلان الاصل المذكور موقوف على وجود القدر المشترك وهو محل كلام لنا سلمنا وجوده ولكن اعتبار هذا
الاصل موقوف على استعمال اللفظ في القدر المشترك وهو غير معلوم سلمنا الاستعمال ولكن مع ثبوت الاخذ
بالحقيقة والمجاز متعين ولو سلمنا التساوي فهو يوجب التوقف سلمنا غلبة الاستعمال في القدر المشترك وكون
الاصل معتبرا ولكن هذا الاصل بالنسبة الى التبادر دليل فقاهتي وهو اجتهادي والعمل به مع وجوده متعين
وقد عرفت كونه موجودا **فان قلت** لو كان المشتق حقيقة في حال التلبس كما ذكرت فيلزم ان لا يكون المؤمن في حال
النوم مؤمنا حقيقة وكذا يلزم ان لا يكون الكافر في هذه الحالة كافرا على سبيل الحقيقة وكذا العالم وامثاله والتالي باطل جميعا
الاول العرف والعادة فانه لا شك في انه لا يصح سلب المؤمن عن النائم وكذا الكافر والعالم وغيرها **والثاني** الاتفاق
انهم لو كان المشتق حقيقة فيما ذكرت لزم ان لا يصح الاستدلال على وجوب الحد على من انقضى عنه الزنا وعلى وجوب قطع
اليد عمن انقضى عنه السرقة بالايتين الشريفتين والتالي باطل بالوجهين المذكورين اتفاقا كما تقدم مثله **قلت اولا**
ان معنى الايمان من قبيل الاعتقاد باجابة النبي بل هو عبارة عنه وعن عدم اعتقاد الخلاف والتردد بعد كشف
عنه الالتفات لو كان اطلاق المشتق على المؤمن على من انقضى المبدأ منه من جهة انه انقضى عنه الايمان يصح ان يقال انه
انقضى عنه الايمان ولم يكن مؤمنا الان وبطلانه واضح **وثانيا** انه لو تم هذا لكان منشأ التفصيل لا وجوب القول بكون
المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ والمجاز **وثالثا** ان مقتضى ذلك التلبس التفصيل وبطلان الحكم بكونه حقيقة فيمن انقضى عنه

المبدأ في حال النوم واما في غيرهما لحالة فلا وفيه نظر مامر من بعض الوجوه حيث اجيب عن ما ذكره بقوله وايضا فلا

ان ذلك مطابق لما اصطلحنا من ان التركيب اذا كان مشتملا على الصفات الحدوثية فالاظهر منه تعلق الحكم على التلبس

بالمبدأ في الجملة فتدبر وقد يجاب عن الجهات اثبات الحكم الزائل في السارق بعد انقضاء المبدأ عنه بالاستصحاب لا

بنفس الآيتين حتى يضر بطرائقنا قلنا لا نسلم انه لا استصحاب لتوقفه على بقاء الموضوع وهو هنا منتف لان موضوع الحكم

المتلبس بالزنا والسرقة والجملة الموضوع هو المتيقن كما هو الظاهر من هذه العبارة لا الاثم من قبيل الماء المتغير لا من قبيل

الماء اذا تغير فهو نجس فانا نفرض عدم ظهوره في الاطلاق والاحكام النقلية في الاطلاق دون الاستصحاب مع فرض

عدم ظهوره فيها لم يكن متعينا والامر يجري الاستصحاب بل يكون مشتبها بين الاول والثاني وبالجملة لا يصح التمسك

بالاستصحاب ههنا قلنا ثانيا فلان هذا خلاف ظاهر كلمات الاصحاب بل الظاهر من كلامهم ان الحكم ثابت لهما بنفس

الآيتين وبالدليل الاجتهادي واما ثالثا فلان ذلك انما تم اذا كان المكلفين في زمان صدور الفعل منهما مجتمعين

لشرائط التكليف واما اذا لم يكونوا مجتمعين لشرائط التكليف في زمان صدور الفعل ومجتمعين لها بعده فلا

يجري الاستصحاب وقد يجاب عن الجواب بتحرير هو ان الحكم انما ثبت بواسطة الاستقراء لا بنفس الآيتين بلا واسطة

فلا يلزم من الاستدلال بهما على ثبوت الحكم على من انقضى عنه المبدأ ان يكون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في

الماضي وفيه نظر لانا ننقل الكلام في الشاهد فان ثبوت الحكم لمن انقضى عنه المبدأ منه بعد زمان التلبس انما هو بالآيتين

فاختصاص الخطابات بالمشافهين غير رافع للاستدلال فان قلت ثبوت التكليف عليهم بعد زمان التلبس

انما هو بالاستصحاب قلت مع انه قد عرفت فساد ذلك لا يكون هذا جوابا اخر ولا يخفى عليك ان الجواب المذكور

ان تم فهو مطابق لمذهب من قال بكونه حقيقة في حال النطق واما على القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس

لا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنى والسرقة مثلا كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبلا او بعده فتدبر

فان قلت لا شك ان المتبادر من زيد ضارب وامثاله هو كون الزيد ضاربا في حال التكلم والتبادر علامة الحقيقة

فيكون حقيقة في حال النطق لا في حال التلبس قلت قد قلنا سابقا ان المتبادر منه هو ضاربية زيد لتلبس الذات المتلبس

بالمبدأ حين الاتصاف وما ذكرت من الظهور في حال النطق مسلم ولكن ذلك انما هو من جهة الهيئة التركيبية ويكشف

عن ذلك عدم صحة السلب الضاربية عن المتصف بالضرب في الزمان الماضي في ذلك الزمان بان نقول زيد لم يكن

ضاربا في الغد ثم ان قلت هذا الكلام في مقابل من قال بكون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الجملة لا يمكن ان يدفع

هذا الايراد بان مفاده انه يصح سلب الضاربية عمن انقضى عنه المبدأ في الان بان نقول زيد ليس بضارب الان ولو

كان حقيقة فيمن حصل له الضرب لما صح السلب المتقدم وصحة السلب المذكور لا دليل على كونه حقيقة في المتلبس

بالمبدأ حال التلبس ما ذكر وتفريعا على هذه المسألة كراهة التغوط تحت الاشجار المثمرة توضيح ذلك ان المثمر له

معنيان الاول المعنى الحالي بان يكون اثمر بالفعل والثاني [illegible] الاول [illegible] الشأن وقطعه

ولو بالقوة البعيدة مقابلا للاشجار الغير المثمرة والثاني ما له حصل الشأن والقوة بالقوة القريبة بان يكون في

الفصل الذي يكون متمرة فيها ويطلق عليه هذا مقابلا للاشجار التي من جنسها ولم يكن لها هذه القوة اما لسقوطها

عن هذه المرتبة او لعدم وصولها اليها فعلى المعنى الاول فجميع الاقوال مشتركة في عدم الكراهة حين عدم ظهور الثمر

بعد وفي الكراهة حين وجود الثمر ويختص من قال بكونه حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ بالقول بالكراهة بعد

انعدام الثمر وعلى المعنى الاول لما نعلمه من انه لا يتحقق ثمرة بين الاقوال في هذا الفرع اذ في كل الاوقات متلبس

بالمبدأ ولا خلاف لاحد في ثبوت الحكم في حال التلبس ولا فرقة البعض بين الاشجار فيحكم بالكراهة في الجميع سواء

لم يصل الى مرتبة الاثمار او سقط عنها او كان في هذه المرتبة وكذا جميع الاقوال مشتركة على المعنى الاخر ايضا في

عدم الكراهة في التي لم تصل الى مرتبة الاثمار وفي الكراهة في التي تكون في هذه المرتبة ويختص من قال بكون

المشتق حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ بالقول بالكراهة في التي سقطت عن هذه المرتبة هذا غاية ما وصل

اليه فهمي في هذه المسألة والله العالم بحقيقة الحال **قاعدة** اختلفوا في ان الامر المطلق

هل يدل على المرة او التكرار او الماهية على اقوال ويحتمل هذه الاقوال احتمالات عشرة ستة في المرة واثنين في التكرار ومثلها

في الماهية اما بيان الاحتمالات الست في المرة فهو ان القائل بها يحتمل ان يريد بهما الدفعة او الوحدة وعلى

التقديرين يحتمل ان يريد المرة لا بشرط او بشرط لا وعلى فرض ان يكون المراد الوحدة بشرط لا او الدفعة كذلك

ان يكون المراد المرة المقيدة بشرط لا بمعنى ان يكون المأمور به الامر المقيد بعدم التكرار بمعنى انه لو اخل العدم

اي اتى مكررا لا يكون ممتثلا اصلا لان المأمور به امر مقيد بالعدم فيما التكرار انتفى العدم فانتفى المقيد او

يكون المراد ان المأمور به لا مطلقه بل بعدم التكرار بل عدم التكرار تكليف على حده مستقل فلا اتيان بالمرة

تكليف امر مستقل والاستدلال بالاول لا يلزم الاستدلال بالثاني فهذه احتمالات ست في المرة واما الاحتمالات

على طريقة مختصرة واخصر منها هو ان الوحدة والدفعة اما لا بشرط او بشرط لا وعلى الثاني فمشروط بالعدم

وجه التقييد او على وجه تعدد التكليف اذا عرفت هذا فاعلم ان الفرق بين الوحدة والدفعة على وجه ينفع

هو ان المكلف اذا اتى بافراد من المأمور به في زمان واحد مثلا ان اعتق المأمور بالعتق في زمان واحد عبدين

جميعا من عبيده مثل ان يقول لهم انتم احرار فاعتقهم بصيغة واحدة فيصدق انه اتى بالمأمور به دفعة ولا يصدق

انه اتى بواحد من الافراد واما لو اتى بفرد من المأمور به بمعنى ان يعتق عبدا من العبيد يصدق انه اتى بواحد من

افراد المأمور به وانه اتى بالمأمور به دفعة فالنسبة بين الدفعة والوحدة العموم والخصوص المطلقين واما

بيان الاحتمالين في التكرار فهو ان القائل بالتكرار يحتمل ان مراده من التكرار ان جميع الافراد التي يلزم الاتيان

بها مأمور به بتكليف واحد بمعنى ان المأمور به واحد لا متعدد فلو امتثل المكلف لواحد من الافراد ولم يأت بالباقي

فلم يمتثل اصلا حتى بالنسبة الى الواحد ويحتمل ان يكون مراده ان كل واحد من المكررات مأمور به ومكلف به بالتكليف

المستقل وان كان اللفظ الدال على التكاليف واحد ونظيره ما اذا قال السيد لعبده اكرم العلماء على كون
الجمع المحلى باللام للعموم الاستغراقي الافرادي لا المجموعي فالقطعات كان واحدا لكنه بمنزلة الالفاظ الكثيرة
اجمالا فلانه قال اكرم زيدا اكرم عمروا وهكذا واما بيان الاحتمالين في القول الثالث فهو ان القائل به يحتمل ان يكون
مراده بالماهية القدر المشترك بين المرة بمعنى الدفعة والتكرار اعم من ان يكون المحقق في ضمن الدفعة الفرد الواحد
او الافراد العديدة ويحتمل ان يكون مراده بها الماهية لا بشرط التفرقة بين الاحتمالين اي الامتثال بالثاني
تحقق في ضمن فرد واحد والاتيان بغيره تشريع محرم ان قلنا بانه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال وان اتى
متعددة في زمان واحد بخلاف الاول فانه لو اتى بافراد متعددة في زمان واحد حقيقي بحيث يعد دفعة كما في
المثال المتقدم يحصل الامتثال بالجميع ويكون هذا المجموع فردا من المامور به فهذه احتمالات عشرة والمهم
الاحتمال فيها انما هو لكونها متفرعا فقط والا فهي [illegible] في المطلبين اولا التفرع بين الاحتمالات [illegible]
فنقول اما الثمرة بين احتمالي الدفعة بشرط لا على وجه التقييد والدفعة بشرط لا على وجه تعدد التكليف هو
ان المكلف ان اتى بالمامور به دفعتين او دفعات فلم يمتثل على الاول ويكون معاقبا من جهة عدم الامتثال
واما على الثاني فالامتثال وان حصل ولكنه معاقب من جهة ارتكاب المنهي عنه واما بيان الثمرة بين احتمالي
الوحدة بشرط لا على وجه التقييد والوحدة بشرط لا على وجه تعدد التكليف هو ان المكلف اذا اتى بفرد واحد
من المامور به فقط من دون تكرار فقط امتثل امتثالا واحدا امرا على الاول وامتثل بين احدهما امرين والآخر
نهيين على الثاني واما ان اتى بافراد من المامور به او الفردين في دفعات او دفعتين فلم يمتثل اصلا على
الاول بل كان معاقبا من حيث عدم حصول الامتثال او امتثل على الثاني من جهة وكان معاقبا من جهة اخرى
واما ان اتى بافراد من المامور به او الفردين منه دفعة واحدة فلم يمتثل على الاول اصلا بل هو معاقب من جهة
عدم حصول الامتثال وعدم الخروج عن العهدة واما على الثاني فمعاقب قطعا من جهة ارتكاب المنهي عنه واما
الامتثال من جهة الامر فموقوف على جواز اجتماع الامر والنهي فان قلنا به فيكون ممتثلا من جهة والا يكون معاقبا
من جهة عدم امتثال التكليف الامري ايضا بل ان قلنا بجواز الاجتماع فالامتثال من جهة الامر لا يحصل الا
على القول بعدم وجوب قصد التعيين والا فعاصيا من وجهين سواء قلنا بجواز الاجتماع ام لا فظهر مثال
للفرض الاخير للتوضيح انه اذا امر الشارع المقدس واحدا من المكلفين باتيان فرد واحد من العتق ونهى عن
الزايد فحال المكلف في مقام الامتثال على جمع من عبيده انتم احرار لوجه الله فعلى الاحتمال الاول لم يمتثل
قطعا واما على الاحتمال الثاني فمعاقب من جهة ارتكاب المنهي عنه وهو الزايد على الفرد الواحد واما امتثاله
من وجه فان قلنا بجواز اجتماع الامر وبعدم وجوب التعيين في المامور به فنقول بحصول الامتثال من
جهة الامر والا لم يحصل بل كان معاقبا من جهتين والشرح فيه يحتاج الى التوضيح واما فرض حصول

الامتثال من جهة الامر في هذا المثال على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع ان متعلق الامر
ومتعلق النهي شيء لا فرق وجد كل منهما بالوجود مستقل فلهوجه ما اذا الرقبات عديدة فكل واحد منها مامور
وفك الزايد على الواحد منهي عنه ومن هذا المثال يمكن التوضيح على البحث فالوجه ان المراد من العتق اما
ايجاد الصيغة او فك الرقبة فعلى الاول فالمامور به واحد فما اجتمع فيه الامر والنهي واما على الثاني فنقول بان الافعال
الافعال التوليدية ليست من افعال العباد بل افعال العباد انما هي ايجاد الاسباب والافعال التوليدية افعال
للمسبب فلا يكون الامر بالمسببات عين الامر بالاسباب فالامر بايجاد فك الرقبة عين الامر بايجاد الصيغة
التي هي سبب لفك الرقبة من دون تامل وشبهة وعلى هذا فوجه اجتماع الامر والنهي واضح جلي فان موضع
هو ايجاد الصيغة على الفعل او نقول بان الافعال التوليدية افعال العباد ولكن بواسطة الاسباب فالحق اما
نقول بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب او نقول بعدم الاستلزام وعلى الفرض الاول فانما نقول بجواز
تخلف المتلازمين في الحكم وصورة كونهما معلولين لعلة واحدة او نقول بعدم الجواز فان قلنا بالاول فالجواز
اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد وهو الصيغة امر واضح فانها سبب لفك رقبة واحدة وهو مامور به
والامر بالفك امر بالصيغة للفرض وسبب لفك رقبة زائدة على الواحدة وهو منهي عنه والنهي عنه يستلزم
النهي عن الصيغة كالامر بالفرض فقد اجتمع في الصيغة الواحدة المذكورة امر ونهي وان قلنا بالثاني فلا
يجتمع امر ونهي بعد تعلق النهي باحد المتلازمين لعدم جواز التخالف في المتلازمين كما هو المفروض فعدم
كون مثالنا على هذا الفرض من موضع اجتماع الامر والنهي من جهة عدم الامر لا من حيث عدم الاجتماع ومقصد المحل
واما على الفرض الثاني اي عدم استلزام الامر بالمسبب للامر بالسبب فلا اشكال ايضا في انه اجتمع الامر والنهي
في محل واحد بيانه ان المامور به ايجاد فك رقبة واحدة والمنهي عنه ايجاد فك الزايد على الواحدة فاذا قال
المكلف على جمع من العبيد انتم احرار لوجه الله فقد اوجد بايجاد وجودات فك الرقبات غير عديدة فقد
اجتمع في الامر الواحد وهو ذلك الايجاد الامر والنهي فاذا احطت علما بالصور المتقدمة فعليك ان توقف
حصول الامتثال من جهة الامر في ذلك المثال على جواز اجتماع الامر والنهي واما بيان الثمرة بين احتمالي
الوحدة لا بشرط والدفعة كذلك فان المكلف اذا اتى بالفرد من دفعة واحدة فعلى الثاني يمتثل قطعا من غير
شائبة المعاقبة واما على الاول فان كان المقام مما كان الاصل فيه الحرمة او كان الاصل الوجوب ولكن
اتى المكلف بالزايد بقصد انه ايضا مطلوب الشارع فمعاقب اما على الفرض الاول فلانه انما دل الدليل الامري
على جواز الاتيان بالفرد الواحد والزايد مسكوت عنه فيبقى باقيا تحت الاصل المقرر واما على الفرض
الثاني فلكونه تشريعا محرما وليس مثل ذلك الدفعة بلا شرط لان الدليل قد دل باطلاقه على الرخصة
في الاتيان بالدفعة بعنوان الاطلاق ولم يقيد بكونها متحققة في ضمن الفرد الواحد نعم لو اتى المكلف بالكل

دفعتين على احتمال الدفعة لا بشرط بكون الامر فيه كالامر في الدفعة المحققة في ضمن الفردين على احتمال الوحدة
فبعد ما فرضنا ان المكلف عند الاتيان بالفردين دفعة واحدة معاقب في صورتين فامتثاله من جهة الامر
في هاتين الصورتين ايضا يتوقف على جواز اجتماع الامر والنهي وعلى عدم وجوب التعيين في المامور به
فانا اوردنا المثال لتوضيح الامر في المقال فارجع الى المثال اوردناه في احتمال الوحدة لا بشرط لا على
وجه تعدد التكليف فان اورد على المثال هنا ما اورد عليه هناك فادفعه بما دفعناه به سابقا و
اما بيان الثمرة بين احتمالي المرة لا بشرط من الوحدة والدفعة وبين احتمالي المرة بشرط لا من الوحدة
على تعدد وجه التكليف والدفعة كذلك فانا في مقام يكون الاصل فيه الجواز واتى بالزائد على ما امر به من الوحدة
والدفعة لا بقصد انه مطلوب الشارع فيكون معاقبا على الاحتمالين الاخيرين من جهة النهي المستفاد من الشرط لا
بخلاف الاحتمالين الاولين فانه لا يتصور وجه لكونه معاقبا على هذا الفرض واما في مقام يكون الاصل فيه
الحرمة او اتى بالزائد بقصد المطلوبية فالثمرة بين الاحتمالين الاولين والاخيرين من وجهين الاول
ان المكلف معاقب من جهة النهي المستفاد من الامر ومن جهة الحرمة المستفادة من الاصل والتشريع
والثاني من الوجهين في بيان انه ان دل دليل اجتهادي على جواز الاتيان بالزائد فهو حاكم على
الاولين ويحصل التعارض بينه وبين الامر على الاخيرين فيرجع الى المرجح والبين منه واما بيان الثمرة
بين احتمال القول بالتكرار فان المكلف ان اتى بافراد او دفعات من المامور به ولكنه لم يات بجميع الافراد
وان كان عاصيا بعدم اتيانه بما لم يات به منها فيحصل له الامتثال اجمالا على الاحتمال الاول والوجه واضح واما
بيان الثمرة بين الاحتمالين في القول الثالث فانه ان اتى المكلف بالفردين دفعة واحدة فلا ريب في امتثاله
ولا وجه لكونه معاقبا على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فان كان الاصل في المقام الحرمة واتى
بفردين بقصد انهما مطلوبان للشارع فيكون معاقبا وفيما امتثاله من جهة فرد واحد على تعيين الفرد
فيتوقف على جواز اجتماع الامر والنهي وعدم وجوب التعيين في المامور به ويمكن ان يقال انه ممتثل الجميع
امتثالا واحدا من غير ان يكون معاقبا من وجه على الاحتمال الثاني في هذين الفرضين ايضا فانه كان
مامورا باتيان الماهية فقد اتى بها في ضمن الفردين دفعة فقد اتى بالمامور به اجمالا كانت
ذمته مشغولة فيه حتى يعاقب بالنظر الى الفرضين نعم ان اتى به مكررا دفعتين
لا يبعد القول بكونه من جهة الفرضين نظرا الى انه بمجرد الاتيان به فقد سقط الامر فيكون الاتيان
به دفعة اخرى محتاجا الى الرخصة ويمكن دفع ذلك الاعتراض بانه مكلف باتيان الماهية المجملة لا المطلقة
فالقدر المتيقن في الامتثال هو الاتيان بها في ضمن الفرد الواحد منها فلا بد ان يؤخذ به والاتيان
بالزائد من الفرد الواحد محتاج الى الدليل في الفرضين نظرا الى ثبوت التحريم بغيره ولا وجه هنا الامر

لم يعلم الاجود الا الاتيان بالفرد الواحد فهو مخير في تعيين اي من الافراد شاء بحكم العقل العاقل فان العقل العاقل يحكم بان
المامور به هو الكلي ولا يمكن الاتيان به الا في ضمن الفرد وجميع الافراد بالنسبة الى تحققه في ضمنه سواء فحكم بكون
المكلف مخيرا بين اتيانه في ضمن اي فرد منها شاء لان تعيين الاتيان به في ضمن بعض دون اخر ترجيح بلا مرجح و
تعيين بلا معين فاذا انجر الكلام الى هنا فالمناسب ان نقدم ان العنان الى الكلام في مسئلة التخيير في الجملة
فنقول التخيير اما عقلي واما شرعي وعلى التقديرين اما يكون التخيير بين امرين متباينين او بين الاقل والاكثر
مثال الاول من القسم الاول هو التخيير بين الافراد من الماهية ومثاله من القسم الثاني هو حكم العقل العاقل
بالتخيير بين اتيان الماهية في ضمن فرد او فردين منها ومثال الثاني من القسم الاول هو التخيير بين خصال الكفارة
ومثاله من الثاني هو التخيير بين التسبيحة والثلاث اما القسم الاول من العقلي فجائز وواقع على القول بكون متعلق
الامر والنهي هو الماهية لا الافراد واما القسم الثاني منه فقد عرفت انه جائز سواء كان الاتيان بالفردين او
الافراد على سبيل الدفعة او التدريج واما القسم الاول من الشرعي فلا كلام لنا في جوازه ووقوعه واما الثاني
منه فالظاهر انه جائز ايضا وسياق الكلام فيه مستوفى في مبحث الواجب التخييري ان شاء الله ولكن الكلام هنا في تقسيم
الامتثال قصد التعيين على جواز التخيير بين الزائد والناقص واتصاف الزائد بالوجوب وتحقيق الكلام هنا يتم
ببيان الصور المتصورة في المقام وبيان احكامها فنقول الصور هنا اربع الاولى انه هل يجب على المكلف
في مقام الامتثال تعيين ما ياتي به من الزائد والناقص ام لا مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاول اي وجوب التعيين
قبل الشروع في الفعل والعمل بمقتضى هذه القاعدة لازم الا ان يكون المثبت للتكليف هو اللفظ او يكون المثبت له هو
الاجماع ونحوه من الادلة الغير اللفظية واما اذا كان المثبت للتكليف هو الاوامر اللفظية فلا يجب قصد التعيين
عملا باطلاق الامر الظاهر في الاطلاق والثانية انه على فرض عدم وجوب التعيين اذا عين المكلف احدهما اولا
فهل يجب له العدول قبل الشروع او قبل التجاوز عن الاقل ام لا مقتضى القاعدة السابقة هو عدم الجواز ووجوب
البقاء على ما عينه اولا وهذا ايضا في صورة عدم وجود الامر اللفظي والا فالعمل بالاطلاق متعين لا ما قلنا من عدم التقييد
والثالثة انه بعد الشروع في الزائد بقصد الامتثال به وقبل الاتمام هل يجوز ترك الباقي في ضمن الزائد بان ترك ما لا
وهذه الصورة تحتمل صورتين احدهما ان تركه الى ما لا يمكن معه حصول الامتثال قطعا وان كان بالاقل
لكن الشك في اصل جواز الترك وعدمه والاخرى ان الترك يوجب الشك في الامتثال كما كان الشك في حصول
جواز الترك في الصورة الثانية نقول ان مقتضى قاعدة الاشتغال عدم الجواز وورود الاطلاق عليها مر ثابت
لانه لو شرع المكلف بالزائد بقصد الامتثال به وترك بعضا منه اهل العرف معلوم ولا مختلفين
في ذلك بحسب المقامات فان قلت مقتضى الاستصحاب هو جواز الترك لا شك في جواز ترك الباقي قبل الشروع
وبعد الشروع والاتيان ببعض يقع الشك في ارتفاع حكم السابق وبقائه فمقتضى الاستصحاب بقائه معلوم ان

قاعدة الاشتغال لا يعارض الاستصحاب قلت ان جواز ترك الباقي في ضمن الكل يقيني ولا دليل ولا يمكن استصحابه بعد
الاتيان بالبعض فانه انقطع قطعا وسقط بامتثال الجميع فلا يجوز استصحابه لانه يعتبر في الاستصحاب كون
المستصحب متيقنا في الزمان السابق بل هو ماخوذ في مفهوم الاستصحاب فلا يكون في البين استصحاب او استصحاب
معتبر حتى يكون حاكما على القاعدة المذكورة فيتعين بهذه القاعدة في الحكم لا يتعلق اما الحكم
من جانب الخصوصيتين فالقاعدة السابقة فيه مقتضية بل جواز الترك لو طرء في التبعيض يجوز استصحابه بالوجه المعتبر
اما طرف جريانه فانه لا شك في انا نشك في جواز الامر فعلا وتركا فالاصل فيه البراءة فيكون الحكم الظاهر المعتبر
هو الجواز فيها خصوصا اذا كان جواز الترك التبعيضي مشكوكا كما يحكم بالجواز بمقتضى اصالة البراءة فصار الحكم جواز ترك الباقي
بعد الشروع وقبل الاتمام ان شك في الجواز والعدم فيستصحب الحكم الاول الثابت لا يجوز تغيير المستصحب في المقام
الثاني قطعا لان جريان قاعدة الاشتغال في هذا المقام مانع عن جريان اصالة البراءة فلا يكون المستصحب
من اصل البراءة معتبرا بل نحتاج في المقام الاول لا نحتاج الى جريان الاستصحاب والتمسك به بل اصالة البراءة
جارية بعد الشروع كما كانت جارية قبله فلا يتعلق ولا يتعلق الحكم لفرض القطع بحصول الامتثال في
ولا مخرج عن اشكال في ابطال العمل الزائد والرابع انه قبل الشروع اصلا او قبل الشروع في الزائد هل يجوز المكلف
الشروع بقصد اتيان البعض من الزائد على الاقل وترك البعض الآخر منه ام لا فالحق انه ان كان الامر مما يجوز فيه
الاقدام من غير اذن من الشارع ولم يكن هذا الاتيان بقصد انه مطلوب الشارع بعد القرب بل بقصد انه مطلوب
من الله انه هو الاقل جاز اتيانه لا من جهة المطلوبية فالحكم بالجواز خال عن الاشكال والا فالحكم بالحرمة متعين
نظرا الى فرض كون الامر مما لا يجوز الاقدام عليه بدون الاذن والاذن غير حاصل ولزوم التشريع المحرم بعد
ما بينا الاحتمالات مع الترتب وذكرنا ما يناسب المقام فلنشرع في بيان ان الامر في اي معنى من الاحتمالات
المفروض حقيقة فلا بد اولا قبل التعرض للدليل الاجتهادي من بيان ان الاصل في المقام لكي يتمسك به عند الحاجة
اليه فنقول ان الكلام في تاسيس الاصل في المقام يقع من جهتين احديهما من جهة اللفظ والاخرى من جهة غيره اما الاصل
من الجهة الثانية فلا شك في ان التكرار والاحتمال الثاني خلاف الاصل بالنسبة الى الاولى فانه على الثاني يترتب
العقاب العديدة والمؤاخذات الكثيرة بعدد ما تمكن من الافراد عقلا وشرعا عند ترك الجميع بخلاف الاحتمال
الاول والاصل عدم تعدد العقاب وكذا بالنسبة الى الوحدة والدفعة بشرط لا على وجه تقييد التكليف فانه لو
اتى بالمامور به على وجه تكرر الدفعات والافراد لا يكون معاقبا على التكرار ويكون معاقبا على هذين
الاحتمالين والاصل عدم العقاب باتيان كل فرد من الافراد او جميع الدفعات هذا اذا لم يكن الاصل في
المقام الحرمة ولم يات بقصد المطلوبية والا فالاصل العقاب ولكن المقصود من تاسيس الاصل من جهة الاخرى
لا من جهة الخارج هذا ولكن الظاهر في نظري انه لا اصل في البين في احتمال التكرار والمرة بشرط لا على وجه تعدد

التكليف وذلك لان كلا من هذه الاحتمالات الاربعة موافق للاصل من جهة ومخالف له من جهة فالتكرار بالمعنى الثاني
اصل بالنسبة الى احتمال المرة بشرط لا كما لا يخفى بما ذكرنا من انه لو اتى بالافراد او الدفعات لا يكون على هذا الاحتمال من التكرار
معاقبا بل هو مثاب بثوابات عديدة بخلاف هذين الاحتمالين فان المكلف يعاقب على الاتيان بالزائد ومخالف له
بالنسبة الى الاحتمال الآخر من التكرار واما مخالفتها فلانه لو اكتفى المكلف باتيان الفرد الواحد على المرة يكون
مثابا وغير معاقب على احتمال المرة ويكون معاقبا بعقابات متعددة او بعقاب واحد على احتمال التكرار واما بالنسبة
الى الوحدة والدفعة بشرط لا على وجه التقييد فلا اصل في البين لانه بعد فرض المقام مما يجوز فيه الاقدام بغير
واحدا وبجميع الافراد دفعة او دفعات كما ان الاصل عدم ترتب العقاب بالنسبة الى الاتيان بالجميع فكذا الاصل عدم
ترتبه على ترك الزائد على الفرد الواحد والدفعة الواحدة كما هو مقتضى القول بالمرة وكذا لا اصل بين هذين الاحتمالين
من المرة بشرط لا على وجه التقييد والاحتمالين الآخرين من المرة بشرط لا على وجه تعدد التكليف فان مقتضى الاحتمال
الاولين عدم حصول الامتثال اصلا وتعدد التكليف ومقتضى الآخرين هو حصول الامتثال ودفع التكليف ان كان
معاقبا من جهة ارتكابه المنهي عنه فظهر مخالفة كل منهما للاصل واما هذه الاحتمالات الاربعة مع المرة لا بشرط فالاصل مع الاخير
والوجه واضح وكذا المرة لا بشرط اصل بالنسبة الى التكرار بكلا قسميه ولا اصل بين المرة لا بشرط وبين الطبيعة بكلا قسميه
والشرط ومن هنا ظهر ان الطبيعة اصل بالنسبة الى التكرار والمرة بشرط لا باقسامها فتدبر فيما ذكرنا انه هو احد طرفي الاخير
فقد يوجد الاصل في بعض المقامات التي يجب الاصل فيها كما لا يخفى واما الاصل من الجهة الاولى اعني من جهة اللفظ فالحق
انه مع الطبيعة لا بشرط وذلك لان صيغة افعل وما في معناها مركبة من المادة والهيئة ولا ريب انها من جهة الاولى
لا تدل الا على الحقيقة المعراة عن القيود المذكورة في الاحتمالات المتقدمة لان المنقول عن ائمة اللغة ان المصادر الخالية عن اللام
والتنوين ونحوهما من اللواحق موضوعة للدلالة على الطبيعة لا بشرط ولا يدل اللفظ الموضوع لمعنى عام على معنى خاص
واما من جهة الثانية فلان القدر الثابت المستفاد منها هو الطلب الحتمي واما ما عداه مشكوك فيه معلوم ان الواضع اعتبره
اصلا ولا ريب ان النقل الواضع الى الامر الزائد عن هذا القدر امر ثابت حادث ومسبوق بالعدم والاصل بقائه
ولكن لا يخفى عليك ان هذا الاصل غير معتبر وذلك لان مدركه اما عبارة الاستصحاب لا يكون خارجا عن الاخبار
وبناء العقلاء والاجماع ولا ريب ان الاول غير شامل لهذا المورد وكذا الاخيرين في المقام معلوم ولا يحصل منه الظن
حتى يقال باعتباره من جهة الظن المطلق لا انه يحصل مؤيدا للدليل الاجتهادي الدال على ان الدليل على كون
صيغة الامر وما في معناها حقيقة في الطبيعة لا بشرط موجود وهو التبادر العرفي فان المتبادر منها عند الاطلاق
مجردا من القرائن هو ذلك فيكون حقيقة فيه لذلك ومجازا في غيره لعدم التبادر ويدل على عدم كونها حقيقة
في غيرها من الاحتمالات المتقدمة مرة بشرط لا انه لو اتى بالطبيعة في ضمن فرد او افراد او دفعة او دفعات يكون
ممتثلا ولا يكون عاصيا ولو كان التكرار لكان عاصيا على الاول اما مطلقا او في الحال ولو كان المرة

بشرط الاتيان به لكان ما صار على الثاني اداء من دون امتثال اصلا لكان تقييد بالوسع الامتثال لان كان مع
وجه تعدد التكليف ظ فكيف في هذا المقام ذكرنا اذ لا جرح على كل ذلك الحكم وبيان فسادهما انتهى لا دلالة له
فاسدها لا تنفى الذكر **فائدة** قد اختلفوا في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الفورية لا شرطا وقيدا او على
الفور بها مطلقا او على جواز التراخي او الاشتراك على اقوال الفعل الاول وقيل الثاني وقيل بالثالث وتوقف بعض في القول
بالفورية مطلقا بين احدهما الفورية المراد من جميع الفوريات حتى زمان المشتركة معنا بين الفور والتراخي و الا
الفورية المراد من جميع المتحصات سوى زمان ما المشتركة بين الفور والتراخي بالاشتراك المعنوي والفورية يحتمل
احتمالات ستة لان الفورية اما حقيقية او عرفية والمراد بالاول الاتيان بالمامور به في اول زمان التمكن منه او في زمان
متصل بزمان الخطاب ومن العرفية الاتيان به في زمان لا يعد الاتيان به في العرف تاخيرا فربما هذا يختلف اختلاف
المامور به باختلاف الزمان والمكان كما يشهد به الوجدان وكل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين لان الفورية
اما يكون مامورا به مستقلا والمهية كذلك بحيث لو ترك الفورية واتى بالمهية في الحال بعد التكليف يحصل الامتثال من جهة
فان كان معاقبا من جهة اخرى او لا يكون الفورية مامورا بها كذلك بل يكون المامور به شيئا واحدا لا تعدد
في التكليف فلو ترك الفور واتى بالمهية في ثاني الحال لا يحصل الامتثال اصلا فهذه اربعة اقسام فور حقيقي مامور به مستقلا وفور
عرفي كذلك وفور حقيقي تقييدي وفور عرفي كذلك وكل واحد من القسمين الاولين ينقسم الى قسمين قسم يكون الفورية
مطلوبة بحيث لو ترك الفورية في الزمان الثاني فهكذا وقسم يكون الفورية بحيث لو ترك لصار الواجب
من الواجبات الموسعة فهذه احتمالات ستة والفرق بين هذه الاحتمالات الستة تظهر بالتامل وثمرتها بين احتمالي المهية
فالظاهر انها متعينة [illegible] بين الاقوال فالثمرة ظاهرة [illegible] ما ذكرنا الاول في المسائل مع الاحتمالات ظ لتشريع وذكر
الادلة الدالة على ان الامر في اي معنى من المعاني حقيقة وينبغي قبل ذلك تاسيس الاصل ليعلم انه المرجع عند فقد الادلة
الاجتهادية والكلام فيه يقع من جهتين **الاول** من جهة العمل **والثاني** من جهة اللفظ اما الاول فنقول ان الامر
اما يكون دائرا بين التوسعة مطلقا وبين التضييق المطلق وبعبارة اخرى يكون الامر دائرا بين جواز التراخي والمهية
وبين الفورية التقييدية وهو الذي لا يكون الفور فيه مطلوبا مستقلا او يكون الامر دائرا بين الاول اي التوسعة
المطلقة وبين الفورية التعدد التكليفي وهو الذي يكون الفور فيه مطلوبا مستقلا والمهية مطلوبة اخرى
فيكون الامر دائرا بين كون الامر لجواز التراخي والمهية وبين هذا الاحتمال من الفورية او يكون الامر دائرا بين الثاني
اي الفورية التقييدية وهو الذي يتحقق التضييق المطلق وبين هذا الاحتمال الاخير اي الفورية استقلالا
فيكون الامر دائرا بين احتمال الفورية من التعدد التكليفي والتقييدي او يكون الامر دائرا بين الثلاثة اي
التوسعة المطلقة والتضييق المطلق والتضييق في الجملة فظهر ان هنا صورا اربع **اما الصورة الاولى**
فالحكم بالتوسعة المطلقة فيها للاستصحاب بقاء التكليف متعين وان كان مقتضى قاعدة الاشتغال هو الحكم

الحكم بالتضييق لان الاتيان بالمهية في الزمان الاول يبرئ الذمة قطعا بخلاف غيره فانه لا يحصل معه اليقين بالبراءة وذلك
لان الاستصحاب بالنسبة الى القاعدة المذكورة دليل اجتهادي والاحتياط متعين هنا ولكن الظاهر في نظري فان الحكم التوسعة
من جهة الاجزاء والتضييق من جهة الرخصة متحقق اما لعدم التعارض بين الاصلين لان مقتضى الاستصحاب هو بقاء
التكليف في الان الثاني لا عدم الاثم ومقتضى القاعدة هو الثاني دون الاول ولان بناء العقلاء على العمل بها
في غير مورد التعارض هنا [illegible] على نفي هذا الاحتمال بحسب الظاهر ايضا والا فالحكم بالتوسعة متعين لما
ذكرنا وحيث قد عرفت ان الاستصحاب مقدم على القاعدة المذكورة فلا يبقى الا المجال بالقول بالتخيير بينهما فلا
هنا احتمالات **الاول** العمل بالاستصحاب **والثاني** العمل بالاشتغال **والثالث** التخيير بين الاخذ باي منهما
شاء المكلف **والرابع** الجمع بينهما بالنحو الذي ذكرناه **والخامس** طرحهما والاحتمالات كلها باطلة الا الرابع
في بعض المقامات **واما الصورة الثانية** فالحكم بالتوسعة المطلقة ايضا متعين والامر هنا اوضح من السابق لان مطلوبية
المهية مطلقا ثابتة باشتراك الاحتمالين في ذلك وانما النزاع في مطلوبية الخصوصية لان المفروض ان الامر دائر بين
التوسعة المطلقة والفور التعدد التكليفي ولا ريب ان الشك في التكليف لا في المكلف به ومقتضى قاعدة
البراءة هو الحكم بعدم وجوب الخصوصية فلا يتجه التمسك بقاعدة الاشتغال لحصول الامتثال باليقين الثابت
من التكليف يقينا في الان الثاني ايضا لان المفروض مطلوبية المهية مطلقا والكلام في ما هو امر ثابت حتى يتجه
البراءة اليقينية وبالجملة الشك في مطلوبية الخصوصية شك في التكليف ومقتضى الاصل عدمه **فان قلت**
غاية ما يثبت من قاعدة البراءة هو عدم كون الخصوصية مكلفا بها ولكن لا يلزم من ذلك عدم وجوب الاتيان
بالمهية فورا بل يجب الاتيان بها فورا ايضا لمقتضى قاعدة الاشتغال وليس المراد ان الاتيان بالمهية في الان الثاني
يكون الامتثال الحاصل للتكليف حتى يكون منافيا للمفروض من مطلوبية المهية على الاطلاق بل المراد ان بقاء المكلف
الى الزمان الثاني مشكوك فيه والامتثال يكون مشكوكا فيه فمقتضى قاعدة الاشتغال هو عدم جواز التخيير اي في
التخيير [illegible] على هذا يكون مقتضى الاصل هو الفور التعدد التكليفي **قلت** هذه القاعدة معارضة باستصحاب
بقاء التكليف وقد عرفت ان الاستصحاب مقدم على مقتضى الاصل في هذه الصورة التوسعة ايضا فتدبر **واما الصورة
الثالثة** فالحكم بالتضييق المطلق وهو الفور التقييدي متعين لان مطلوبية المهية في هذا الزمان متيقن
بخلاف ثبوت [illegible] ثم ان المفروض دوران الامر بين الفور التقييدي والتعدد التكليفي في الفورية
على التقديرين ثابت وانما الشك في مطلوبية المهية المطلقة ايضا وعدمها ولا ريب ان مقتضى اصالة البراءة
هو العدم فان قلت مقتضى الاستصحاب هو الحكم بالفور التعدد التكليفي وذلك لانه لو لم يات المكلف
بالمهية في الان الاول عاصيا شك في ارتفاع التكليف الثابت قبل ذلك الزمان فيستصحب بقاؤه فمقتضى الاصل البقاء
وبعبارة اخرى ان المكلف قبل الزمان الثاني قاطع بالتكليف وبعد حصوله يشك في ارتفاع التكليف فيستصحب بقاءه

فمقتضى الاصل هو الثانى ثمّ انّ التمسك بالاستصحاب فى هذا المورد عن جهة لعدم وجود المستصحب الذى يراد استصحابه
بيان ذلك انّه يشترط فى حجية الاستصحاب كون المستصحب متيقنا فى الآن الاول والامر هنا ليس كذلك اذ فى الآن الاول
المخصوص بالعذر المتيقن لم يكن الاتيان الاول يقينيا ومقارنا فى تحقق زمان الاول سواء اتى المطلوب فيه ام لا
وهو مطلوبه المقيد المتمكن عن بذل فلا يحكم ببقائه بالاستصحاب المفروض من انّه يشترط فى حجية الاستصحاب
كون المستصحب متيقنا فى الزمان السابق امّا القول بالاجزاء وهو مورد ان الامرين الثلاثة فعلى ما قدمنا من عدم
التعارض بين الاصلين وليتنا بالتعليق على العمل بان الحكم بالعذر المتقدم التكليفى هنا متعين ولكن الحكم بالتخيير
المطلق متعين ان قلنا بتعارض الاصلين وعدم ثبوت بناء هم على العمل بها كما هو مختار الفاضل الاستاد وكيف
على راس العبادة وذلك الملازم ان مقتضى الاستصحاب بعد ذلك وهو مقدم على قاعدة الاشتغال فظهر
ما ذكرنا مقتضى الاصل **قاعدة** اختلفوا فى دلالة الامر على الاجزاء فذهب اكثر الاصوليين الى ذلك وخالف
فيه ابو هاشم وعبد الجبار وقبل الخوض فى الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمات يوجب البصيرة فى المقال وتحقيق الحق
من التمهيد ما **الاولى** اعلم ان الاجزاء فى اصطلاح الاصوليين يطلق على معنيين **الاول** الاجزاء هو ما يكون
كون الفعل مجزيا بمعناه حصول الامتثال بذلك الفعل وهو يتحقق عندنا اذا اتى به مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة
فيه وبعبارة اخرى حصول الغرض الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى امر به فهو بهذا المعنى لازم مساو للصحة
فى العبادات **والثانى** الاجزاء عبارة عن كون الاتيان بالفعل مسقطا للتعبد به وبعبارة اخرى الاجزاء
عن اسقاط القضاء بالمعنى الاعم من القضاء بالمعنى المتعارف الشامل للاعادة ايضا وقد وقع التصريح بهذين
المعنيين للاجزاء فى جملة من الكتب وصرح العضدى بان الاجزاء بالمعنى الاول لا يكون محلا للنزاع وان الكل متفقون
على الاجزاء بهذا المعنى وانما النزاع والتشاجر فى المعنى الثانى قال فى الاحكام بعد التصريح بما ذكرنا وعلى هذا
فكل من استدل على محل النزاع بالوفاق فقد خارج عن محل النزاع ايضا [illegible] **الثانية** فى تحرير محل النزاع فلنقدم مقدمة
فى هذه المقدمة وهى انه لا شك ولا ريب ان مقتضى الاصل الاولى تحصيل العلم باتيان المكلف به وعدم جواز
الاكتفاء بما دون العلم فلا يجوز الاكتفاء بالظن انه اتى بالمأمور به وكذا لا يجوز الاكتفاء به فى تحصيل الشروط
وبالجملة مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاتيان بالمكلف به مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة فى الصحة على علما فلا يجوز
الاكتفاء بالظن الا بدليل فيخرج بدليل انه يجوز الاكتفاء بالطهارة المستصحبة او مطلقا كما فى صورة عدم امكان
تحصيل العلم فان القوة العاقلة حاكمة بجواز الاكتفاء بالظن فى تحصيل المكلف به ح قال المكلف فى اتيان
المأمور به مثل حاله فى تحصيل الاحكام فكما لا يجوز التعويل على الظن فى اثبات الاحكام الشرعية الا بعد قيام
دليل معتبر على اعتباره فكذا لا يجوز الاكتفاء به فى اثبات متعلق الاحكام الا بدليل معتبر وهذا امر مسلم
معلوم عقلا ونقلا فظهر مما ذكرنا ان المكلف قد يكون عالما فى اتيان المكلف به وقد يكون ظانا به بالظن الذى

الذى وصل اعتباره من جانب الشرع بخصوصه وقد يكون ظانا بالظن المعتبر بالدليل العقلى اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم
ان الكلام فى تحرير محل النزاع فى المسألة يقع من جهات متعددة منها **الاولى** **والثانية** من حيث العلم والظن **والثالثة** من حيث انه لا دلالة
الامر وبيان معنى قولهم ان الامر يقتضى الاجزاء او لا يقتضى **والرابعة** بيان مورد الاجزاء هل هو بالنسبة الى الامر الواقعى
او الظاهرى **امّا الاول** فقد عرفت الكلام فيه وان محل النزاع هو المعنى الثانى منه **وامّا الثانية** فالظاهر ان
الاقسام الثلاثة المذكورة فى المقدمة محل النزاع ولا اختصاص له بالقسم الثانى وهو ما يكون الاتيان بالمأمور به على
وجه مقطوعا بالظن الذى وصل اعتباره من الشرع كالصلاة بالطهارة المستصحبة بعد كشف عدم بقاء الطهارة
وان الصلاة وقعت بدون الطهارة فانه لا تفاوت بين الدليل الذى دل العقل على اعتباره من الشرع كالعلم والظن الذى
دل العقل على اعتباره من جانب الشرع وبين الدليل الذى وصل اعتباره من الشرع بخصوصه فانه كما كشف الخطاء
فى سقوط التعبد ولا يكون الامر مقتضيا للاجزاء الا بعيد وصول اعتباره من الشرع بخصوصه هذا على فرض كون
الاجزاء وعدمه بالنسبة الى الامر الواقعى وكذا لا يتفاوت الامر على فرض ملاحظتها بالنسبة الى الامر الظاهرى فان الكلام
على الفرضين ان كان تاما فى القسمين ولكن الظاهر فى نظرى التفصيل بين القسمين على فرض ملاحظتها بالنسبة الى الامر
الواقعى حسبما فى بيانه انشاء الله **وامّا الثالثة** فالاحتمالات المتصورة فى المقام ستة **منها** انه يحتمل ان يكون مراد
من قال بدلالة الامر على الاجزاء انه يدل على عدم لزوم الاعادة بالمعنى الاعم من المعنى المصطلح عليه ومن القضاء
والمخالف فى مقابله يقول بانه لا يدل على ذلك فطرحا ودليل العقل الزم الاتيان ثانيا لكان معارضا للامر الاول بناء
على مذهب القائل بالاجزاء بهذا المعنى فلا بد من ملاحظة قاعدة التعارض بينهما والعمل بمقتضاها بخلاف القائل بعدم
الاجزاء فى مقابله فانه يجب عليه الاخذ به من دون تامل اذ لا تعارض على هذا الفرض كما لا يخفى **ومنها** انه يحتمل ان يكون
مراد الاول انه لا دلالة للامر على لزوم الاتيان به ثانيا فالقول بسقوط التعبد به على هذا الفرض انما هو من جهة الاصل
مثل القائل بعدم الاجزاء بالمعنى الاول والمخالف فى مقابله يقول باقتضاء الامر الاتيان به فى الجملة اى فى صورة فساد ما اتى به
كمن صلى بالطهارة الظنية فظهر بعد فساد انه لم يكن متطهرا فالقائل بعدم الاجزاء بهذا المعنى يقول بوجوب الاتيان بها
ثانيا بنفس الامر الاول والقائل بالاجزاء يقول بعدم الوجوب نظرا الى الاصل وعدم وجود دليل آخر **ومنها** انه يحتمل
ان يكون مراد من قال بالاجزاء انه يدل الاتيان بالمأمور به على وجه لا يجوز الاتيان به ثانيا لكونه تشريعا حراما والمخالف
يمنع من ذلك ويجوز الاتيان به ثانيا **ومنها** انه يحتمل ان يكون مراد القائل بالاجزاء انه لا يجوز ورود الامر باتيان
المأمور به ثانيا قضاء او اعادة والمخالف فى مقابله يمنع من ذلك ويجوز ورود الامر باتيانه ثانيا قضاء او اعادة
ولا يخفى عليك ان القائل بالاجزاء بهذا المعنى يحتمل ان يقول به من جهة اللفظ بمعنى ان يدعى دلالة الامر على عدم جواز
ورود الامر باتيانه كذلك ويحتمل ان يقول به من جهة حكم القوة العاقلة بذلك والمخالف فى مقابله يحتمل ان يدعى
الدلالة اللفظية ويحتمل ان ينفى جواز ذلك من جهة العقل ولا يبعد ان احتمال الاخير من هذين الاحتمالين هو الذى

يحتمل ان يكون محلا للنزاع واما الاول فلانه لا يعقل ان يجعل محلا للنزاع اذ لا دلالة للامر على الاجزاء ولا عدمه بهذا
المعنى قطعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر من كلام بعض المحققين من المتاخرين هو الاحتمال الاول وهو الذي يدل عليه
النفي والاثبات ويوافقه ظاهر كلام بعض المحققين القائلين بالاجزاء حيث قال في جملة كلام له وظاهر الامر الثاني
اثبات الاول انتهى فتدبر ولكن لا يخفى عليك ان الظاهر من الاستدلالات عن اكثر القائلين بالاجزاء بل ظاهر كلمات
كلهم ان القول بسقوط التعبد وعدم وجوب اتيان الفعل ثانيا انما هو من باب الاصل لا من باب دلالة الامر اللفظية
وقد صرح بكون هذا محلا للنزاع المحقق القمي في القوانين حيث قال محل النزاع وهذه المسألة تحرير على وجهين الاول
انه هل الاتيان بالمامور به على وجهه علة هو مسقط للتعبد بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعلا ثانيا قضاء ام لا
ما الظاهر ان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضائه فعلا ثانيا قضاء وبالجملة لانه لا بد ان يقتضي فعلا ثانيا دائما
كما لا يخفى والثاني ان يكون اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر بفعل ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان
النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار الامكان لذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ويخص ايضا سقط
هذا التحرير ويجري في الاستدلال على التحرير الاول انتهى فظهر مما ذكرنا ان محل النزاع هو الاحتمال الثاني هذا ولكن
صرح الآمدي في الاحكام بان محل النزاع هو الاحتمال الاخير حيث قال وانما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا
بالاعتبار الاخير وهو انه لا يسقط القضاء ولا يمتنع من فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح به في جهة وعلى هذا
فكل من استدل من اصحابنا كامام الحرمين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل ممتثلا او مخرجا من عهدة
الامر فقد استدل على غير محل الوفاق وخارج عن محل النزاع وقال بعد ذلك بفاصلة في جملة كلام له واما النزاع في ورود
الامر بالفعل بمثل ما صنع القضاء ولكن بناء على ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء انتهى ونحن
نتكلم في المقامين ثم وكل منهما محل كلام لا دخل لهما في الاخر كما لا يخفى ويتبين مما ذكرنا بان هذا هو الذي يكون محلا
للنزاع بين العلماء في غاية الاشكال اذ كما تم في المسألة مضطربة وعباراتهم مختلفة الاحتمالين ولو علما
مما لا سبيل اليه فتم واما الرابع فكلامهم في بيانها ايضا مضطرب فظاهر بعض كما تم ان الملحوظ في الاجزاء وعدمه
انما هو الامر الظاهري كما يظهر من احتجاجهم على استدلال المستدل بوجوب اعادة الصلاة بظن الطهارة بعد
كشف فسادها كما سيأتي الاشارة اليه ويظهر من بعض كما تم واختاره انهم ان الملحوظ فيها هو الامر الواقعي في التكليف
الكلي اذ كثيرا ما نراهم يتمسكون في عدم وجوب الاتيان بالفعل بعد كشف ان الاتيان به لم يكن على وجهه الذي
يكون مامورا به بحسب الامر الواقعي والتكليف الاولي مع كونه مجتمعا لجميع الشرائط المعتبرة بحسب الامر الظاهري
والتكليف الثانوي ومنها ما تمسك به في المدارك انه صلى صلاة مامورا بها في مسألة من صلى جاهلا بالنجاسة
ولم يعلم حتى فرغ من صلاته على عدم وجوب الاعادة والقضاء حيث قال لنا انه صلى صلاة مامورا بها شرعا
فكانت مسقطة للفرض لان الامر يقتضي الاجزاء ومنها ما تمسك به في الروضة في مسألة ظهور عدم اهلية الامام بعد

بعد الفراغ من الصلاة على عدم وجوب الاعادة حيث قال وبعد الفراغ الاعادة على الاصح لظهور الامتثال
ومنها ما تمسك به في المنتهى في مسألة من صلى ظانا ثم تبين له انه استدبر القبلة على عدم وجوب القضاء حيث
قال الثالث انه اتى بالمامور به لانه المامور به اتباع الظن فخرج عن العهدة والقضاء انما يجب بامر جديد ومقتضى
ما ذكرنا عدم وجوب الاعادة في القضاء لكن اوجبنا الاعادة لما تقدمت ومنها ما تمسك به في الذخيرة في
مسألة رجلين صلى كل منهما الائتمام بالآخر ورد القائل ببطلان صلوتهما متمسكا بانهما اخلا بالقراءة
الواجبة حيث قال ويرد عليه ايضا ان المعتبر في صحة الائتمام ظن قيام الامام بوظائفه ومع سقط القراءة
وتصح صلوته للامتثال المقتضي للاجزاء وعدم اخلاله بشيء مما يجب عليه والكتب مشحونة بمثل هذه الفروع
هذا ثم لا يخفى عليك انه يمكن تصوير القول بالاجزاء بالنسبة الى المامور به الظاهري دون الواقعي بان يقول
الامر بالاجزاء وعدمه وهو عدم جواز ورود الامر بالاعادة والقضاء وجوازه فانه يمكن ان يقال
انه لا يجوز ورود الامر باعادة الصلاة بظن الطهارة او قضائها من حيث هي مع قطع النظر عن كشف الفساد
وعدمه ويجوز ورود الامر بالقضاء والاعادة بالنسبة الى الصلاة النفس الامرية وكذا يمكن التصوير بالنسبة
الى الاحتمال الاول فانه يمكن ان يقول ان الامر يدل على عدم لزوم الاعادة والقضاء بالنسبة الى الصلاة بظن
الطهارة ولا يدل على عدم لزوم القضاء والاعادة بالنسبة الى الصلاة المشروطة بالطهارة الواقعية واما
القائل بالاجزاء بالنسبة الى المامور به الواقعي فيلزمه القول بالاجزاء بالنسبة الى المامور به الظاهري
بطريق اولى واما القول بعدم الاجزاء فالامر فيه بالعكس فانه يلزم من القول بعدم الاجزاء بالنسبة الى
المامور به الواقعي صدق قوله بعدم الاجزاء بالنسبة الى المامور به الظاهري كما هو ظاهر واما القائل
بالاجزاء بالمعنى الثاني بالنسبة الى المامور به الظاهري لا يلزمه القول بالنسبة الى المامور به الواقعي بل
يمكنه القول باقتضاء الامر الاول اتيان الفعل قضاء او اعادة اذا ظهر فساد للماتي به بحسب الشرائط الواقعية
ولكن لا يخفى عليك ان هذا من القول بعدم الاجزاء بالنسبة الى المامور به الظاهري فلا يمكن انفكاك القول
بعدم الاجزاء بهذا المعنى بالنسبة الى المامور به الظاهري عن القول بعدم الاجزاء بهذا المعنى بالنسبة الى المامور به
الواقعي وكذا العكس ايضا الآن نرجع بالاعتبار وحاصل الكلام فيه ان هنا ثلاث معان للاجزاء وعدمه قابلة
لجعلها محلا للنزاع بين العلماء وان كان بعض هذه المعاني اظهر من بعض في كونه محلا للنزاع بحسب ظاهر
كلماتهم كما اشرنا اليه الاول منها هو ان الاجزاء عبارة عن دلالة الامر على عدم لزوم الاتيان بالماتي به
على وجهه ثانيا قضاء او اعادة وعدم الاجزاء يقابله وهو منع هذه الدلالة والثاني هو ان الاجزاء عبارة عن
عدم اقتضاء الامر الاتيان بالماتي به على وجهه ثانيا قضاء او اعادة والقائل بعدم الاجزاء في مقابله

يحتمل ان يدعى دلالته على الحصر وان لم يظهر فساد المأتي به بالنسبة الى الامر الاول ايضا ويحتمل ان يدعى

انه لا مانع من اقتضائه ذلك في الجملة اي في صورة كشف الفساد بالنسبة الى الامر الاول والظاهر ان احتمال

الاول لم يقل به احد وفساده في نفسه واضح ايضا وقد لما نذكره في بيان استيفاء الاحتمالات والثالث

ان الاجزاء عبارة عن عدم جواز ورود الامر بالقضاء والاعادة وعدم الاجزاء في مقابله عبارة عن جواز ورود

الامر كذلك على التقادير الثلثة لما يكون الملحوظ في الاجزاء والعدم هو المأمور به الظاهري حال التكليف

الثانوي او يكون الملحوظ ذلك هو المأمور به الاولي حال التكليف الاختياري فيصير الاحتمالات ستة حاصلة

من ضرب الاثنين في الثلث وقد عرفت ان القول بالاجزاء بالنسبة الى المأمور به الواقعي مستلزم للقول

بالاجزاء بالنسبة الى المأمور به الظاهري في المعاني الثلثة وكذا القول بعدم الاجزاء بالنسبة الى المأمور به

الظاهري مستلزم للقول بعدم الاجزاء بالنسبة الى المأمور به الواقعي كما مر بل قد عرفت ان عدم

الاجزاء بالنسبة الى المعنى الثاني بالنسبة الى المأمور به الظاهري عين عدم الاجزاء بالنسبة الى المأمور به الواقعي

بهذا المعنى وحيث قد عرفت ان تشخيص محل النزاع من حيث دلالة الامر واقتضائه لم يشكل فان

كان بعض الاحتمالات اظهر من بعض بحسب كلماتهم وكذا تشخيص بالنسبة الى المورد ايضا مشكل فالحري بالمقام

ان نفصل الكلام في الاحتمالات المتكثرة ونبين الحق فيها فنقول اما المعنى الاول فالحق عدم الاجزاء بهذا

المعنى بالنسبة الى المأمور به الواقعي والظاهري معا لما عرفت من ان الامر لا دلالة للامر على عدم لزوم الاتيان

بالفعل ثانيا باحدى من الدلالات الثلث اذ لا نفهم من الامر الا طلب ايجاد الطبيعة ولذا لا نفهم التعارض

لو دل دليل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا او باخذ به ونعمل بمقتضاه من دون ملاحظة تعارض

وتدافع وترجيح بينهما **فان قلت** ما ذكرته من انه لا نفهم التعارض بين ظاهر الامر الاول وبين دليل آخر

يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا مسلم ولا يكون من محل النزاع في شيء لان ما دل عليه الامر الاول هو عدم

لزوم الاتيان ثانيا قضاء او اعادة لا عدم لزوم الاتيان مطلقا ولو من جهة الاعادة والقضاء

لا ريب في عدم صحة ورود الامر باتيانه ثانيا قضاء او اعادة مع ان المفروض اتيانه بالمأمور به على

قلت مع ان ظاهر كلام من قال بالاجزاء هذا المعنى هو الدلالة على عدم لزوم الاتيان به ثانيا مطلقا من غير

تخصيص بما ذكرت من التفصيل بين المعنيين انهم انما الكلام في دلالة الامر على ذلك لا في عدم صحة ورود

الامر بالقضاء والاعادة عقلا او صحته لان هذا مقام آخر من الكلام فلا تتم مع ان مقصود هذا القائل

هو الحكم بعدم لزوم القضاء والاعادة ولو كشف فساد المأتي به بحسب الشرائط الواقعية الاولية ولا ريب

في صحة ورود الامر بالاعادة او القضاء بالنسبة الى المأمور به الواقعي وانكاره عدم صحته مكابرة لا يخفى

لا شك في عدم كونه مكلفا بالواقع لانه تكليف بما لا يطاق بل هو مكلف بالعمل بالعقل لانا نقول ان

عدم كونه مكلفا بالواقع ثم وغاية ما ثبت من قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق هو رفع المؤاخذة

من التخلف عن الواقع لو تخلف عنه من دون تقصير منه لا عدم كونه مكلفا بالواقع ولكن لا يلزم منه ان لا

يصح الامر باتيانه قضاء اذ لا يشترط في صدق القضاء وجوب الفعل في الوقت كما هو واضح بل يشترط في

صدقه عدم الاتيان بالفعل في الوقت على وجه المعتبر شرعا لانا نقول بعدم صحة الامر بالقضاء والاعادة

بالنسبة الى المأمور به الظاهري وكذا الواقعي اذا لم ينكشف الفساد ولكن ليس هذا من جهة الدلالة اللفظية

كما عرفت بل هذا من جهة الدلالة العقلية كما يأتي في بيانه ثم واما المعنى الثاني فالحق فيه الاجزاء بالنسبة

الى المأمور به الظاهري وعدم الاجزاء بالنسبة الى المأمور به الواقعي على الوجه الذي مر بيانه ولكن مع

تفصيل وبيان فرق بين القطع والظن الذي دل العقل على اعتباره من الشارع بالخصوص فنقول

الحق عدم الاجزاء بالنسبة الى الاول دون الثاني فهنا دعاوى **لنا على الاول** ما مر مضافا الى الاصل

القطع الحاصل لنا بالبديهة ان من اتى بالمأمور به على وجه لا يبقى عليه تكليف يقتضيه ذلك الامر ولذا

ترى العقلاء يذمون سيد اعاقب عبده على ترك الاتيان بالفعل ثانيا بعد اتيانه به على الوجه الذي امر به و

الظاهر ان الكل متفقون على الاجزاء بهذا المعنى في هذا المورد ويدل على الاجزاء بهذا المعنى في هذا المورد

الامور التي تمسك بها المشهور **فمنها** ما ذكره في القوانين وغيره من انه لو كان مكلفا بذلك

الامر باتيان من المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به تمام المأمور به وهو خلاف المفروض **ومنها**

ما ذكره فيه ايضا وهو انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا

لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض وقد بر **ومنها** ان الامر لا يقتضي الا طلب ايجاد

الطبيعة المطلقة من دون اعتبار مرة ولا تكرار ومعناه ان المطلوب طلب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد

فرد منها والمفروض حصول فعل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فحفظ سقط الوجوب **لنا على الثاني** ان الاطلاق الامر فان

ظاهره مطلوبية نفس ما تعلق به الامر ومطلوبية هذه الطبيعة مطلقا من غير تعليق على علم الطالب وجهل كيف وهو

حين الطلب لا يلتفت الى ذلك اصلا ولا يكون في نظره الا ايجاد هذه الطبيعة بجميع الشرائط وغاية ما ثبت

من عدم جواز التكليف بما لا يطاق هو رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف وعدم كون المطلوب مطلوبا بعد

كشف فساد ما اتى به بحسب الشرائط المعتبرة في مطلوبية المأمور به وان العقلاء لا يستحسنون بمجرد معتقدا انه

الحكم الذي امر به بعد كشف فساده له وان المعهود من سيرة المسلمين ان الاصل المقرر عندهم هو الاتيان

بالتكليف الواقعي وان الشرع يجري في نفس الاحكام الشرعية والموضوعات الشرعية مطلقا ولا يخفى ان الادلة التي

تمسكوا بها على كون الامر مقتضيا للاجزاء من لزوم تحصيل الحاصل ولزوم التكرار وغيرهما من الادلة الاخرى
في هذه الصورة بل كلها مختصة بالاجزاء بالنسبة الى المامور به الظاهري وفي صورة عدم كشف الفساد كما
يظهر لك بالتأمل فيها فالحق لزوم الاجزاء لهذا المعنى في هذا المقام وجوه الاول الاستصحاب فانه حين الفعل
كان قاطعا باتيانه المامور به وسقوط التكليف وبرائة الذمة فيستصحب وهنا مقتضى اصالة البرائة
وعدم الدليل ايضا والثاني انه لا يكون مكلفا بالواقع ح قطعا لانه تكليف بما لا يطاق بل هو مكلف بمقتضى
ظنه ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع والثالث ان
التكليف بالاتيان الفعل ثانيا مستلزم للعسر والحرج المنفيين في كثير من المقامات والجواب عن الاول
ان الاستصحاب لا يرجع عند فقد الدليل وقد عرفت الادلة على المدعى وعن الثاني بما ذكرنا من ان غاية
ما ثبت من عدم جواز التكليف بما لا يطاق هو دفع المؤاخذة لا دفع التكليف بالواقع وعن الثالث هو
ان كل مقام يستلزم الاعادة ذلك فيدفع البعض ظاهر الامر ان كان العسر والحرج عظيمين ح يجب توقف
صرف ظاهر الامر وبالجملة لا بد من ملاحظة التعارض بين الادلة النافية للعسر والحرج وبين ظاهر
الامر لا يقال ان هذا مدفوع بالاجماع المركب لان كل من قال بلزوم الاعادة قال بلزومه من غير تفصيل فاذا ثبت
في بعض المقامات عدم اللزوم بقاعدة نفي العسر والحرج فيثبت الباقي بالاجماع المركب قلت ما ادعيته
من ان كل من قال بلزوم الاعادة قال بلزومه كذلك فاسد لانه معلوم ان قوله بذلك موقوف على عدم وجود معارض
اقوى يوجب رفع اليد عن هذا الظاهر نعم لو قلنا باقتضاء الامر ذلك في بعض الموارد دون بعض لاجل
ما ذكرته وانت خبير بان الفرق بين المقامين في غاية الوضوح مع انه يمكن ان التعكيس ايضا ولنا على الثاني
ان ظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول بان ذلك انه لو لم يتعبد باتيان شيء ثم قال له الاكتفاء
في اتيانه بالمثبت انه هو امتثال الاكتفاء في اتيانه بالمظنون او مع العبد بالظن انه مامور
او اتى بالمامور به بالشرائط المعتبرة عنده لاجل الوجه الذي يعتقده به ثم كشف فساد المأتي به انه ليس هو المامور
به ولم يات العبد بالفعل ثانيا لم يكن مستحقا للذم والملامة عند اهل العرف والعادة ولو عاقبه السيد
على ذلك لكان مستحقا للذم والملامة عندهم مطالبين بانك قلت لي اكتف بالظن وانت تعلم ان مخالفة
الظن عن الواقع ليس بعزيز فلو كان مقصودك مما ذكرته الطبيعة كيف ما كان فلم اكتفيت بامر الاتيان
بالمظنون ولما رخصت في الاكتفاء بالظن والحاصل ان اهل العرف يحكمون بسلبية الثاني وقيامه
مقام الاول على الاطلاق وان ظهر التخلف عن الواقع ولكن الانصاف ان هذا الظهور في غاية الضعف
بحيث يكون وجوده كالعدم فلا يمكن الاعتماد عليه اذ لا محل لا شكال ثم لا باس بجعله مؤيدا للاصالة الاعتماد

فالاعتماد في الحقيقة في اثبات الوضع المدعى على الاصل اذ قد عرفت ان مقتضى الاستصحاب مع تعضيد اصالة
البرائة وعدم الدليل هو عدم لزوم الاعادة مع ما ذكرنا من لزوم الاتيان ثانيا في الصورة الاولى انما هو بالادلة
الادلة المتقدمة وهي هنا غير جارية كما لا يخفى ولهذا المدعى موافقون لاكثر العلماء كما يظهر من كلماتهم ثم
لا يخفى عليك انه لو علق الاكتفاء بصورة عدم امكان الاتيان به عليها فلا يجوز الاكتفاء به في صورة الكشف
عن الخطأ ما لم يكن هذه الصورة بحكم الصورة الاولى بجريان الادلة المتقدمة ولان في تعليق الاكتفاء بالظن
بصورة عدم امكان الاتيان به عليها اشعارا بل دلالة تامة على مطلوبيته كيفما كان فظاهر يجب بعدم الاتيان
ما دام متمكنا من الاتيان به او ما هو اقرب اليه كما ان ترخيص الاكتفاء بالظن مطلقا حتى في صورة امكان الاتيان
به عليها يشعر بعدم كون الواقع مطلوبا كيفما كان بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه هل الظاهر
فيما يبتني بدلا من شيء في صورة عدم التمكن منه هو البدلية على الاطلاق ولو تمكن بعد الاتيان بالبدل
او الظاهر من جعل شيء بدلا من شيء في صورة عدم الامكان هو عدم الامكان عن المبدل مستمرا فقد يدعى
ان الظاهر هو الاول تمسكا ببناء العرف على ذلك مثل ان يامر السيد عبده باشتراء بعض الشعر فان لم يوجد
فالتمر فذهب الى السوق ولم يوجد من الشعر فاشترى التمر ثم وجد في السوق من الشعر فانه لا شك
في انه لا يستحق العبد المذمة والملامة عند اهل العرف والعادة وكذا لو امره باشتراء البطيخ فان لم يكن
فالرقي فاشترى الثاني لفقد الاول بعد فحصه عنه ثم وجد ولم يشتره فانه لا شك في عدم استحقاق العقاب عند
السيد قطعا والامثلة العرفية من هذا القبيل كثيرة فبناء العبيد على عدم التكليف بالاول بعد الاتيان
بالثاني وبناء اهل العرف كاشف على عدم استحقاقهم على ذلك يكشفان عن ان الظاهر من البدلية هو البدلية
الاطلاق وهو المطلوب ثم لا يخفى عليك ان المصير الى هذا الاحتمال متعين وان لم يكن ظاهرا من اللفظ بل يكون معه
متساويا مع غيره اما في نظرنا العدم علمنا ببناء اهل العرف او في الواقع لعلمنا ببنائهم عند اهل العرف
وذلك لموافقته لمقتضى الاستصحاب واصالة البرائة اما الاول فلان المضطر حين اضطراره والعاجز
البدل حين فعله لا يكون مكلفا بالاتيان بالمبدل قطعا لانه تكليف بما لا يطاق والمراد ان لا يكون البدل
بدلا والمفروض خلافه فان البدلية في الجملة ثابتة ثم بعد وجوده يعلم الاتيان بالبدل نشك في كونه
مكلفا به ام لا فنحكم بعدم التكليف بالاستصحاب واما الثاني فظاهر فان قلت ما ذكرته من كون معناه
موافقا للاصلين مسلم ولكن الرجوع الى الاصل متعين عند فقد الدليل وهو هنا متحقق وهو ان ظاهر
الدال على مطلوبية المبدل هو مطلوبيته مطلقا وفي جميع الاحوال وغاية ما ثبت بعيد من الدليل العقلي
وقيام العذر مقامه هو عدم كونه مكلفا بالاتيان به حال العذر مطلقا اما في هذه الصورة فالاصل عدم

قلت كما ان مقتضى اطلاق الامر بالمبدل هو ما ذكرت ولكن مقتضى اطلاق الامر بالبدل هو ما ذكرنا
فانه امر بالاتيان به في حال تعذر الاول بدلا والظاهر من تعذر الاول هو تعذره في حين العمل لا في جميع الاوقات
ويتقرب باخر الطلب من جعل الشيء بدلا من الشيء هو البدلية على الاطلاق بعنوان يكون قائما مقام المبدل
وربما تكلف بعد اثبات نفسه مطلقا فهو وارد على الاول فالعمل به متعين سلمنا عدم الورود ولكن الاخذ به
متعين لاعتضاده بما ذكرنا سلمنا عدم وجود الاطلاق معارض لهذا الاطلاق ولكن لا دليل على اعتبار
الاطلاق من باب التعبد بل اعتباره انما هو لحصول الظن منه بالمراد وقد عرفت ان بناء اهل اللسان على العمل
بخلاف هذا الاطلاق فكيف نعمل به سلمنا عدم بنائهم على الخلاف ولكن يكفينا عدم بنائهم على العمل المعروف
انه لا دليل على اعتبار الالفاظ من باب التعبد فتدبر فان قلت ما ذكرته من الاستظهار وبنائهم على عدم
الاتيان بالمبدل ثانيا انما هو لاجل ان الاتيان بالمبدل ثانيا يستلزم للتصرف في مال السيد بدون اذنه
واما اذا لم يستلزم ذلك فلا شك في ان بنائهم على الاتيان في حال امكان الاتيان ما لم يخرج الوقت
ويكشف عن ذلك انه لو امكن الامتثال المتعقب برد المبيع الى البايع واخذ الثمن واشتراء المبدل
برده الى البايع واشتراء المبدل بالثمن قطعا ولو لم يفعل لكان مستحقا للذم عند العقلاء جزما ولو كان
الامر على ما ذكرت لما كان كذلك ولا شك ان ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول اذ لا شك في حسن الاحتياط
والاتيان بالمبدل ثانيا قلت هذا الكلام فاسد لانه لو كان المقتضي للاتيان بالمبدل ثانيا موجودا
فهو اذن في التصرف قطعا ولا يحتاج الى اذن اخر فعلم ان الظاهر في نظرهم ان المقتضي لم يكن موجودا
او يكون وجوده مشكوكا في نظرهم ونحن لا ننكر حسن الاحتياط ولكن نمنع لزومه ولا شك في انه لبنائهم
على لزوم الاتيان في غير صورة الاستلزام ايضا وادعاء القطع بان بنائهم على ذلك مكابرة جدا ولكن نمنع
كون ما نحن فيه من قبيل الثاني لانه محتمل للامرين فلا يجوز الحكم بانه من قبيل الثاني فتدبر واما المعنى الثالث
فالحق فيه هو الاجزاء بالنسبة الى المامور به الظاهري لان المفروض ان المكلف اتى بالمامور به مستجمعا لجميع
الشرايط المعتبرة في التكليف الظاهري ولا نعلم شيئا والمفروض ايضا ان الاعادة هو الاتيان بالفعل ثانيا في
الوقت لاجل خلل في فعله اولا والقضاء هو ايقاعه في خارج الوقت لاجل عدم الاتيان به في الوقت على الوجه
المعتبر في اتيانه سواء لم يات به اصلا او اتى به على وجه غير معتبر فعلى هذين التعريفين لا يجوز ورود الامر
بالاعادة قطعا بالنسبة الى المامور به الظاهري فمن قال بعدم الاجزاء فان كان مراده عدم الاجزاء بهذا
المعنى في هذا المورد فكلامه في غاية الفساد ويمكن توجيه اعادة الصلاة مع الطهارة بعد كشف
الفساد في غاية الركاكة وجواب المجيب بان هذا من جهة الامر بالصلاة بالطهارة الواقعية لا من جهة الامر بالاجزاء

باتيان الصلاة من جهة الطهارة الظنية غاية الركاكة وان كان الامر بالعكس فالامر بالعكس لان
الحق عدم الاجزاء بهذا المعنى بالنسبة الى المامور به الواقعي فانه لا مانع من ورود الامر بالاعادة
والقضاء بالنسبة الى المامور به الواقعي بعد كشف الفساد في جميع الصور المتقدمة والوجه واضح ولا يحتاج
الى البيان ثم لا يخفى عليك انه لا نزاع في جواز ورود الامر المستقل باتيان الفعل ثانيا وقد صرح به بعض
المحققين وانما النزاع في ورود الامر بالقضاء والاعادة قاعدة اختلفوا في دلالة النهي عن العبادة
او المعاملة على فساد المنهي عنه على اقوال سنذكرها انشاء الله تعالى وحيث ان هذه القاعدة الشريفة وبيانها كما هو
الحري بها موقوف على بيان مقدمات الاولى في بيان معنى العبادة والمعاملة والكلام فيما يقع
في مقامين الاول في بيان معنى المفهومين الاول في بيان ما يعرف اتصاف الشيء بهما والثاني فالعبادة
في اللغة معناها الاطاعة والانقياد لانها ماخوذة من العبودية واما في الاصطلاح فالعبادة لها معنيان
الاول العبادة هي ما يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الماهيات المخترعة والجعلية او من غيرها فلولا
لو ورد الامر بها فاحتاجت الى النية وفعلت اطاعة وانقيادا فهي عبادة فان قلت لو كانت العبادة
ما كان محتاجا الى النية لا ما فعل بقصد التقرب والاطاعة وان لم يحتج يلزم ان لا يكون الاشياء
التي ياتي بها المكلف لاحتمال وجوبها مع عدم لزوم الاتيان بها عبادة لعدم الاحتياج الى النية
لعدم ورود الامر بها مع انها عبادة فالاولى ان يقال ان العبادة ما فعل لاجل التقرب والاطاعة
والانقياد قلت قد عرفت ان العبادة ما احتاجت صحتها الى قصد التقرب وبنية الامتثال ولا
ان كل عبادة يحتاج الى ذلك حتى ما اتى به لاجل احتمال الوجوب فانه لو لم يات به بقصد اطاعة الامر المحتمل لم يكن
من جانب السيد او لاجل اطاعة الامر العام الدال على رجحان الاحتياط واستحباب اتيان ما يحتمل مطلوبيته لم
يكن صحيحة ولا عبادة بل هو انما فعل مباح او فعل حرام لكونه تشريعا فاما ما ذكرته من ان الاولى ان يقال
اخر ما ذكرته فيه انه يلزم ان يكون الافعال التشريعية عبادة وفساده ظاهر والمعاملة هي ما لا يحتاج
صحتها الى النية اي نية التقرب والاطاعة فقد يكون الشيء عبادة لا معاملة كما لو باع بقصد التقرب
لاجل ورود الامر به لا بقصد الربح والتجارة بل لاجل ورود امر السيد به اما وجوبا او استحبابا وقد
يكون معاملة ولا يكون عبادة كما لو باع لاجل حصول الربح وقد يجتمع فيه الجهتان كما لو باع لاجل امتثال
امر السيد وحصول الربح وبتقرير ذلك فيما لو نذر ان يبيع متاعا من الحنطة في زمان الغلاء فباعه بقصد
وامتثال النذر بقصد الاطاعة والامتثال لا بقصد الربح والتجارة فان قلنا بدلالة النهي عن العبادة
على فساده فالبيع يجامع ماله لانه لم يبع بقصد الربح والتجارة فان قلنا بدلالة النهي عن العبادة

بل لاجل امتثال الامر فهو فاسد من هذه الجهة هذا بناء على ورود النهي الصريح عن العبادة وقت
النداء او دلالة الامر بالشيء بمقتضى النهي عن ضده ولو امر بقصد الربح والتجارة من دون قصد امتثال
فلا يجزي من المنذور ويكون البيع صحيحا ان قلنا بعدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات وان قلنا
بدلالتها في العبادات واما لو باع قاصدا للامرين معا فالتحقيق والفساد تابعان للمذهب في كلا المقامين
فان قلنا بدلالة النهي في العبادات على الفساد دون المعاملات فالبيع صحيح دون العبادة فيجب عليه
مرة اخرى بقصد الاطاعة والامتثال وان قلنا بدلالته على الفساد في المقامين ففاسد من كلا الجهتين و
اما القول بدلالته على الفساد في المعاملة دون العبادة حتى يلزم القول بفساد البيع وكونه مجزيا من
المنذور فلم يقل به احد والظاهر ان هذا هو المعنى العام للعبادة والخاص المعاملة والثاني العبادة
عبارة عن الماهية الجعلية للشارع وان لم يحتج الى الشرع وان لم يوجد في نظرها ماهية جعلية لم يكن عبادة
والمعاملة في مقابلها هذا المعنى هو الذي لم يكن من الماهيات المخترعة سواء كان مما يحتاج الى النية
او كان من غيرها واما الثاني فتفصيل القول فيه هو ان الامر الوارد من جانب السيد يتبين انما يعلم
ان المقصود من حصول الامر به هو التعبدية والاطاعة والانقياد وان المقصود تحقق هذا
الامر الذي هو حسن لاجل ذاته كالصلوة والصوم في الشرعيات والقيام لطريق الادب عند السيد
في غيرها وانما يعلم ان المقصود منه انما هو التوصلية بمعنى ان المقصود منه هو حصول الشيء في الخارج
وتحقق الصورة المخصوصة في نفسه كاداء الدين في الشرعيات فان المقصود منه حصوله في الخارج ولذا
نقول بحصول الامتثال لو اتاه رياء وبدون قصد الاطاعة وكذا الحال في غيرها فان المقصود
من حصول السقي ليس الا ولذا يسقط الامر لو اتى به غيره او المقصود منه هو الوصول الى شيء آخر
كمقدمات الواجب فان المقصود منها الوصول الى الواجب ولكن لا يكون جهة العبادة فيها مطلوبة
اصلا ولذا نقول بحصول المقصود وان اتى بها على الوجه المحرم هذا على فرض القول بعدم وجوب
المقدمة شرعا والا فيدخل في القسم الثاني من القسم الآتي وفي غيرها كمقدمات الواجبات العرفية
ايضا وانما يعلم ان المقصود من ورود الامر بهذا الشيء هو التعبدية والتوصلية معا وهو على
قسمين الاول ان لا يكون جهة التوصلية مربوطة على جهة التعبدية كالامر بالسقي مع كون المقصود
به حصول الفعل المخصوص في الخارج من دون اشتراطه بجهة حصول الامتثال والتعبدية مع كون
مع كون هذه الجهة مطلوبة ايضا فلو فعله الآتي بالفعل لا بقصد الاطاعة والامتثال فسقط عنه
الامر وان كان عاصيا والثاني ان يكون تحقق جهة التوصلية موقوفة على جهة التعبدية كالامر

بالوضوء فان المقصود من حصوله الوصول الى الصلوة مع مطلوبية جهة التعبدية فيه ايضا مع عدم حصول
الاولى بدون حصول الثاني فانه لو توضأ بدون قصد الاطاعة فلا يصح ولا يحصل به التوصل الى الصلوة ثم لا يخفى
عليك انه يجتمع كل من هذه الجهة الثلثة مع الوجوب النفسي التوصلي كاداء الدين فان وجوب اداء الدين
نفسي لان المراد بالوجوب النفسي هو ما كان وجوبه لا لاجل تحقق مطلوب وغرض يتحقق بنفس ايجاده فعلى هذا لا
يلزم ان يكون الواجب النفسي في مقابلة المطلوبات العامة بل لاجل حصول غرض بايجاده فهو واجب نفسي لا انا
بلغنا الله امر به لاجل حصول رفع العطش فهو واجب نفسي قطعا كيف لو كان الواجب النفسي هو مطلوبية
لا لاجل انه ليس لا يلزم ان يكون الواجب النفسي قليلا ونهاية القلة ما امكن ان نقول ان وجوده هذا المعنى
مقطوع به فتدبر ولا يمكن ان يوجد هذا المعنى يمكن ان نفسر الواجب النفسي بتفسير احسن من هذا وهو
ان نقول ان الواجب النفسي هو ما لم يكن وجوبه لاجل وجوب غيره وان كان لاجل حصول غرض واما الواجب
الغيري التعبدي فكالوضوء واما الواجب الغيري التوصلي فكالوضوء (?) واما الواجب الغيري التعبدي التوصلي
ايضا فهذا هو مادة الاجتماع واما الواجب النفسي التعبدي التوصلي فكالايمان وقد ترجع هذه
الاقسام وذكر امثلتها في بحث مقدمة الواجب فراجع وتذكر فلما انجر الكلام الى بيان الواجب النفسي
فلنشر الى بيان ان دلالة الامر على الوجوب النفسي هل هو من قبيل الدلالة الالتزامية كما في دلالته على
الحتم والالزام او من باب اصالة عدم التقييد فان الوجوب الغيري معناه ان وجوب المأمور به معلق
على وجوب غيره فهذا تقييد في اطلاق الامر الدال على الوجوب والحق انه من باب الاول وليس من الالتزام
العقلي بل هو من باب الالتزام العرفي الحاصل بواسطة غلبة الوجود فان الغالب هو الواجبات النفسية
ويثمر في مقام التعارض كالوو ردامر (?) وامتنع حمله على معناه الحقيقي الالتزامي ويكون الامر دائرا بين
الوجوب الغيري والاستحباب النفسي فان قلنا بان دلالته من قبيل الثاني فالحمل على الوجوب الغيري
متعين لان التقييد اولى من المجاز والا فلا يحمل عليه بل يلاحظ قاعدة الاقربية فان كان هو اقرب المجازات
كما هو الظاهر فالحمل عليه متعين ايضا والا فان كان غيره اقرب فالحمل عليه متعين والا فالتوقف هنا
الذي ذكرنا انما هو في صيغة افعل واما في لفظ الوجوب ومادة الامر اعني امر فالحق ان دلالتهما
على الوجوب النفسي انما هو من باب اصالة عدم التقييد من دون اشكال لعدم صحة سلب المأمور به و
الواجب عن الوجوب الغيري اذا عرفت انه لا تخرج الى ما كنا فيه فنقول لا شك ولا ريب في الاحتياج الى
قصد الاطاعة والتقرب فيما اذا كان ورود الامر به لاجل التعبد المحض فيكون من العبادات وكذا
لا اشكال في عدم وجوبه لاجل التوصل فيكون هذا القسم من المعاملات اما القسم الاخير فيظهر حكمه كلا

من بيان حكم قسمين الاولين يحتاج الى النية من جهة التعبدية ولا يحتاج اليها من جهة التوصلية فلو اتى
بالمأمور به لا بقصد الاطاعة والامتثال حصل التوصل وسقط عنه الامر من هذه الجهة وهذا الم يكن من القسم
الاول والا فلا يكون اتيانا بالمطلوب من هذه الجهة ايضا كما في الوضوء كما مر بيانه فيكون هذا الشيء الذي تعلق
به الامر من الجهتين عبادة من جهة التعبد ومعاملة من جهة التوصل فاذا حصل لنا العلم بكون الامر من جهة
احد هذه الامور الاربعة فحكمه من جهة كونه عبادة او معاملة محتاجا الى النية او غير محتاج واضح واما اذا
لم نعلم جهة وروده فهل مقتضى الاصل اى شيء والكلام هنا يقع في مقامين **الاول** في بيان الاصل في المجازات
العرفية فهل مقتضاه اى شيء من هذه الاربعة المتقدمة في صورة اشتباه جهة ورود الامر بين بعضها
كما علمنا ان الامر لم يقع لجهة التعبد المحض ولكن لم نعلم انه هل وقع لاجل التوصل المحض او وقع لاجل الجهتين
اما استقلالا او ارتباطا او علمنا انه لم يقع لاجل التوصل المحض ولكن اشتبه الامر بين التعبدية
المحضة وغيرها وهكذا سنشير الى حكمها بعد ذلك فالكلام اولا انما هو في صورة دوران الامر بين
الجميع انما مقتضى الاصل اى القاعدة المخالفة المستفادة من بنائهم او مقتضى ظواهر الاوامر في الاوامر
العرفية هو التوصلية والتعبدية معا ولكن على سبيل الاستقلال من دون ارتباط والدليل عليه انه
لو اتى بالمأمور به لا بقصد الاطاعة والامتثال لكان اتيانا بالمطلوب ومحصلا للمقصود كما لو اتى
بالماء عند امر المولى بسقيه لا بقصد المولى بل بقصد غيره فانه لا يقال انه لم يات بما هو مطلوب
السيد لان الامر بل الكل هنا لمكون باتيانه به ولكن الكل هنا لمكون باستحقاقه الذم انه معاقب بعصيانه
السيد لاجل عدم اتيانه بالمأمور به لاجل امره ولكنه لو اتى بالمأمور به غيره لكان سقط الامر عن
ذمته بحصول المقصود من دون قصد الامتثال والاطاعة ويحصل الغرض بكشف عن التوصلية من دون
ارتباط وحصول العصيان بدون قصد الاطاعة والامتثال يكشف عن التعبدية **فان قلت**
مقتضى ما ذكرت هو حصول العصيان في صورة اتيانه الغير او اتيانه به غفلة من دون نية وقصد او
بقاء التكليف من جهة التعبدية وان سقط من جهة التوصلية وبطلانه ظاهر والحكم بالعصيان في صورة
الاتيان بدون قصد الاطاعة انما هو للتخلف عما هو وظيفة العبد وهو اطاعة السيد وعبوديته
فاذا خرج عما هو وظيفته وشأنه يكون مستحقا للذم والملامة ويكون عاصيا لخروجه عن رسم
وعرف ظاهر بين عصيانه السيد من هذه الجهة ومن جهة مخالفة الامر ومطلوب لاثبات الثاني لا
الاول **قلت الثاني** نحن لا نقول باذ بدنما ذكرت بل نظرنا الى اثبات وجوب الاطاعة والامتثال
في صورة الاتيان بالمأمور به مستقرا وانما الى ذلك من اى جهة من العقل او من جهة دلالة اللفظ كو

وكون التعبد مقصودا من اللفظ فلا يكون في بيانه وفي اثباته فتدبر واما **الاوامر الشرعية** فمقتضى
الاصل فيها هو التعبدية الصرفة بالمعنى المتقدم لا بمعنى ان الامر في الشرع حقيقة ثانوية مخالفة
للمعنى اللغوي بل نقول بذلك لاجل ادلة مخصوصة **منها** الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين وجه الدلالة واضح في كل مقام ورد فيه امر لنا صغرى وهي ان هذا امر العباد به
وكبرى وهي ان كلما امر العباد به فهو للتعبد الصرف اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلان الاية
الشريفة وحينئذ المستفاد من الاية هو الحصر فلا يبقى مجال لان يقال ان غايته ما ثبت هو التعبدية اما
التعبدية الصرفة فلا **فان قلت** لا مجال لحمل الحصر على الحقيقي بل لا بد من حمله على الاضافي لان من الجلي
والبديهيات عند الامامية تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنة ولا نقول بما يقول الاشاعرة
من ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **قلت** قد بينا في مسألة الحسن والقبح ان الفرق بين القول
بان الامر ورد لهذا الشيء لاجل حصول الاطاعة والعبودية التي هي حسنة وبين قول الاشاعرة كيف يمكن
الاستدلال بهذه الاية في رد الاشاعرة فانهم يقولون بان افعال الله تعالى لم تكن معللة بالاغراض والاية
تدل على ان الغرض من الامر هو العبادة وايضا نحن نقول ان الامر انما تعلق لاجل العبادة ولاجل
حسنها وهم لا يقولون بذلك كما لا يخفى على المطلع عند مذهبهم ثم غاية ما يلزم علينا هو خلو الصورتين
من الحسن والقبح ولا ضرر فيه فتدبر لا يقال كيف تقول بان الاصل في الاوامر الشرعية هو التعبد المحض
انا نرى كثيرا ورود الاوامر التوصلية في الشريعة لانا نقول لا منافاة بين كون الاصل هو هذا و
ورود الامر التوصلي في الشريعة والعام المخصص في الباقي حجة **فان قلت** ان هذا مستلزم لتخصيص
الاكثر **قلت** لزوم تخصيص الاكثر ممنوع اولا ثانيا ولكن تخصيص الكثير الذي هو بط هو تخصيص الاكثر
في العمومات الوضعية لا غيرها كما صرح به بعض ولا دليل على ان العموم هنا مستفاد من حذف المتعلق ثم لا يخفى
عليك ان اوامر النبي والائمة والخلفاء او امر الله تعالى فلا وجه لمنع الصغرى في اوامر النبي والائمة
مع ان الاية دلت على ان مطلق الامر سواء كان من الله تعالى او من النبي او الائمة وردت لاجل
الاوامر ثم فقط وبالجملة دلالة الاية على المدعى ظاهرة **ومنها** قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وجه الدلالة واضح لانه لا يصدق الاطاعة بالاتيان بالفعل بدون قصد الامتثال
والتقرب فانه لا يتحقق الا بقصد والطبع على الاتي بالفعل لا بقصد السيد بل بقصد غيره وفي هذا
الاستدلال نظر من وجوه ثلثة **الاول** ان الاستدلال بهذه الاية على كون الاوامر الشرعية للتعبدية
المحضة اما بالهيئة او بالمادة والاول بط لاستلزامه الدور والثاني بط ايضا لان الاطاعة في العرف

ما خرج عن الاتيان بالمأمور به او نهي عنه وان لم يقصد الامتثال الا ترى انه لو امر السيد بايتان
شيء فاتى به لا لاجل امتثال امره بل لاجل غرض آخر يقال له انه اطاع السيد وليس لاحد ان ينفي ذلك
بل غاية ما يصح ان يقال السيد بانك لم تعتق ولكن لاجل الغرض الفلاني وما نرى التصريح بعدم الاطاعة
وصورة الاتيان بالفعل لا على جهة التقرب لم يطلع الامر من هذه الجهة فينفي المطيعية عنه انما هو
من هذه الجهة **والحاصل** ان الاطاعة عبارة عن الاتيان بما تعلق به الامر وان هذا من وجوب
نية التقرب وكون الاوامر الشرعية تعبدية محضا فتدبره **الثاني** ان غاية ما يثبت من هذه الآية
على فرض تسليم ان الاطاعة هي الاتيان بالمأمور به بقصد التقرب انه يجب قصد الامتثال ونية التقرب
اما انه يجب الاعادة في صورة الاتيان بالمأمور به لا بقصد التقرب فلا تدل عليه هذه الآية فانه ذلك
كونه مقتضيا للاصل مع الفقه للامر الوارد في هذه الآية لا يقوي ان مقتضى الاصل هو ذلك لانا نقول و
ان كان مقتضى اصالة الاشتغال هو ما ذكرت ولكن مقتضى اصالة العدم تقييد الاوامر بهوان لا يكون
تحقق المطلوب من هو اعمل بقرينة وغيره المأمور بالاوامر موقوفا على حصول جهة الامتثال والتقرب
وهذا الاصل هو المتبع من وجوه دون الاصل الاول لانه اصل لفظي والاول عقلي ويتلقى و
تقدم على الاول معلوم على ما قرر في محله **والثالث** انه لو كان الاطاعة هي الموافقة
للطلب بقصد التقرب يلزم تخصيص الاكثر بيان ذلك انه لا شك في صدق الاطاعة في ترك
المنهي عنه مع انه لا يجب قصد التقرب فيها فاذا انضم النواهي مع الاوامر التي تكون التوصلية
المحضة يلزم تخصيص الاكثر **فان قلت** اذا سلمنا ان صدق الاطاعة موقوف على اتيان الفعل
بقصد الاطاعة فلا يصدق الاطاعة في النواهي فلا يلزم المحذور المذكور **قلت** لا شك في
صدق الاطاعة في ترك المنهي فاذا انا لا بد من ارتكاب المجاز بان يعتبر في الاطاعة قصد
التقرب مجازا مع اختصاصها بالاوامر او نقول ان اطلاق الاطاعة على ترك المنهي عنه مجاز
او نقول ان الاطاعة حقيقة في اتيان المطلوب وموافقة ما طلبه فعلا كان او تركا مع قصد التقرب
ولكن التزمت التخصيص المذكور وهذه الاحتمالات الثلاثة كلها تنافي مخالفة الاصل لا حاجة
اليها وحمل الاطاعة على مجرد الموافقة اولى لكونه موافقا للاصل لعدم استلزامه اصل المجاز او التخصيص
فان قلت نحن نقول بتخصيص الاكثر هنا ولا ضير فيه لما تقرر من ان تخصيص الاكثر الذي هو غير جائز
هو تخصيص الاكثر في العمومات الوضعية **قلت** على فرض تسليم ان الاطاعة حقيقة في موافقة ما طلبه
فعلا او تركا مع قصد التقرب فالامر دائر بين هذا التخصيص وحمل الاطاعة على مجرد الموافقة للطلب فعلا

فعلا او تركا مع قصد التقرب فالامر دائر بين هذا التخصيص وحمل الاطاعة على مجرد الموافقة للطلب المجاز
فان لم نقل بترجيح الثاني لان المجاز اولى من تخصيص الاكثر فان قلنا بجوازه فلا اقل من تساوي الاحتمالين
فلا يجوز الاستدلال **ومنها** المروي عن النبي انما الاعمال بالنيات وجه الدلالة ان كلمة
انما مفيدة للحصر فانه مقام ما والالف واللام في الاعمال الجمع معرف مفيد للعموم ولا يخفى انه لا يمكن حمل الرواية
على مقتضى وضع مفرداته لانه لا شك في ان العمل يحصل بدون قصد التقرب ويمكن تحققه في الخارج
فلا بد من الحمل على المجاز واقرب المجازات الى الحقيقة هو نفي الصحة اعتبارا واستعمالا لا نفي الكمال
فالرواية على هذا دلت على انه لا يتحقق العمل الصحيح الا بالنية وهو المطلوب **فان قلت** يلزم تخصيص الاكثر
في العموم الوضعي مع انه غير صحيح ولزومه لا يحتاج الى البيان **قلت** الظاهر من الاعمال هي المتعلقة
للاحكام الشرعية وبعبارة اخرى هي الاعمال الشرعية ولا يلزم تخصيص الاكثر فيه ثم يلزم التخصيص
المذكور بحسب الوضع اللغوي **فان قلت** فليحمل النية على الداعي حتى لا يحتاج الى
ارتكاب المجاز والتخصيص اصلا **قلت** مع ان هذا خلاف ظاهر لفظ النية اطلاقا لا امر عقلي بديهي
ليس بيانه شأن الشارع بل يمكن ان يقال انه لا يحتاج بصدده من غير الاطفال لان الطهارة البديهي من وظيفة
من اولي الالباب **ومنها** المروي انه لا عمل الا بنية وجه الدلالة يظهر بيانه من النظر في ما تقدم
لكن في التمسك بالروايتين اشكال من جهة ان الاظهر من السياق هو نفي الثواب من الاعمال بدون النية
سيما في الاول لا نفي الصحة فالعمدة في اثبات المدعى هي الآية الاولى فظهر مما ذكرنا انه في صورة الاشتباه
بين الصور الاربعة المتقدمة الحكم بالتعبدية في الاوامر الشرعية متعين واما اذا علم التعبدية ولم
نعلم انه توصلي ايضا ام لا في الاوامر الشرعية الحكم بعدم التوصلية ايضا متعين للادلة المتقدمة واما
في الاوامر العرفية فالقاعدة الكلية هو الحكم بالتوصلية لما عرفت من ان لها جهتين ولما انا علمنا
التوصلية وشككنا في التعبدية فليست قاعدة شرعية تدل على التعبدية او عدمها لان الادلة المتقدمة
دلت على التعبدية الشرعية فالحمل عليها غير ممكن فلا بد من الرجوع الى القاعدة العرفية لانها هي المرجع عند
فقد القواعد الشرعية فعلى هذا يحكم بالتوصلية ايضا ولكن استقلالها لا ارتباطها لما عرفت من ان بنائهم
في اوامرهم انما هو على هذا ومن هنا ظهر حكم صورة دوران الامر بين التوصل الاستقلالي والارتباطي
بعد العلم بجهة التوصلية والتعبدية فان الحكم بالتوصل الاستقلالي متعين فظهر حكم صورة الاشتباه
بحذافيرها ومجموع الصور ثمانية اربعة منها معلومة واربعة منها مشتبهة فليكن هذا على ذكر منك
الثانية في بيان معنى الصحة والفساد عند المتكلمين ان الصحة عبارة عن موافقة الامر والفساد
في مقابلها هو عدم الموافقة للامر فصحيح العبادة على هذا المعنى هو الموافق للامر وفاسدها ما هو غير الموافق

ومن الفقهاء ان الصحة عبارة من اسقاط القضاء والفساد في مقابله هو عدم اسقاط القضاء
فصحيح العبادة على هذا هو المسقط للقضاء وفاسدها هو غير المسقط له وفي التعريفين اجمال
واهمال فالحري بنا ان نفصل ونقول في تعريف الفقهاء للعبادة الصحيحة والفاسدة يحتمل هذه الوجوه
احتمالات ثلثة الاول ان يكون معناه ان العبادة الصحيحة هي المسقطة للقضاء الثابت في الشريعة
على تركها والفاسدة في مقابلها بهذا المعنى هي الغير المسقطة للقضاء الثابت في الشريعة على تركها والثاني
ان يكون معناه ان العبادة الصحيحة هي التي لا يجب معها قضاء والفاسدة هي التي يجب معها القضاء
والثالث ان يكون معناه ان العبادة الصحيحة هي التي من شانها ان يسقط القضاء والفاسدة هي
التي لم يكن من شانها ذلك فعلى التعريف على الاول ينتقض فيهما عكسا بصلوة العبد الصحيحة والفاسدة
فان الاولى لا يسقط القضاء الثابت على تركها والثانية لا يكون غير مسقطة للقضاء الثابت اذ
ليس عليه قضاء ح ايضا واما على الثاني فتعريفها الاول ينتقض طردا فان صلوة العبد الفاسدة لا يجب
معها القضاء والثاني ينتقض عكسا بهذه الصلوة اي بصلوة العبد الفاسدة فانها لا يجب معها القضاء
فعلى هذا فحمل التعريف على الاحتمال الثالث متعين واما تعريفا المتكلمين فيحتمل احتمالين الاول
ان يكون المراد به ان العبادة الصحيحة ما كانت موافقة للامر الواقعي الاولي والفاسدة هي ما لم تكن
موافقة للامر الواقعي والثاني ان يكون المراد به هو الموافقة للامر الظاهري وعدمها و
الاول غير صحيح لانه على هذا لا يبقى فرق بين العبادة الصحيحة والفاسدة عند الفقهاء والمتكلمين لان
كل ما يكون موافقا للامر الواقعي يكون مسقطا للقضاء قطعا وكل ما يكون مسقطا للقضاء فهو مطابق
للامر الواقعي اذ لا يكون المطابق للامر الظاهري مسقطا للقضاء ثم الفرق بين التعريفين ان
المتكلمين عرفوهما بما هو حقيقتهما والفقهاء عرفوهما بلازمهما اذ اسقاط القضاء والعدم لازم
للمطابقة والعدم كالصحة والفساد في العبادات عند المتكلمين هو الموافقة للامر الظاهري وعدمها
فظهر الفرق بينهما عند الفقهاء والمتكلمين اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد لنا هنا من بيان امرين
الاول تحقيق الحق في معنى الصحة والفساد واي من التعريفين صحيح واي منهما فاسد والثاني بيان
الثمرة بين القولين اما الاول فنقول اما ان يكون مراد كل من هذين الفريقين بيان اصطلاح لهم واما
ان يكون المراد به بيان المعنى المعهود المتعارف عند المتشرعة فان كان مرادهم هو الاول فكلام كل
منهما في مقامه اذ لا مشاحة في الاصطلاح ولكن لا يناسب التفريع عليه ببعض التفريعات كمسئلة
النذر فانه لا معنى لحمل كلام الناذر على اصطلاح خاص خارج من اصطلاح محاوراته ومكالماته وان
كان مرادهم هو الثاني كما هو الظاهر فالحق هو مختار الفقهاء لوجهين الاول ان الناذر [illegible]

الصحيح هو الذي وقع مطابقا للمحقق في نفس الامر الذي هو مسقط للقضاء لا للموافق للامر الظاهري
ولا اقل والثاني صحة سلب الصحيح عن الصلوة الواقعة بظن الطهارة بعد كشف فسادها بل ربما
بالعرف يقال انه ليست بصلوة ثم لا يخفى عليك ان ههنا ايرادا على تعريف الفقهاء وهو ان تعريف
الصحة باسقاط القضاء تعريف الشيء بامر مباين له فان الصحة عبارة عن موافقة المأتي به للمامور به
ومعلوم ان اسقاط القضاء غير هذا المعنى بل الثاني مترتب على الاول وهذا لا يوجب الاتحاد في الوجود
الخارجي حتى يصح الحمل ويدفعه [illegible] ومن هنا ظهر الوجه في تعريف العبادة الصحيحة بانها
المسقطة للقضاء والفاسدة بانها الغير المسقطة له [illegible] ان يقول المجيب في جواب السائل
من العالم [illegible] لا يصح ان يقول في جواب السائل عن العلم بان الشيء واما الثاني فنقول ان من جملة
الثمرات حمل لفظي الصحيح والفاسد الواردين في كلام العلماء على المعنى الذي اخترناه بانه معنى الصحيح
والفاسد من المعنيين المذكورين فعلى ما اخترنا نحمل لفظ الصحيح الذي ورد في كلام العلماء في مسئلة
الصحيح والاعم هو الموافق للمامور به الواقعي الاولي وبعبارة اخرى هو المجتمع لجميع الشرائط المعتبرة
في حسب الواقع بل يمكن ان يقال ان مراد القائلين بانها موضوعة للصحيحة ليس الا المستجمعة لجميع الشرائط
المعتبرة في الواقع لا الظاهر ان قلنا بان لفظ الصحيح حقيقة في المعنى الذي اختاره المتكلمون ومن
هنا ظهر ما في كلام بعض العلماء حيث قال ان الصحيح الذي وقع في النزاع في المسئلة المذكورة هو الصحيح
عند المتكلمين لا الفقهاء ومن جملة الثمرات هو الذي ذكره بعض الفقهاء في مسئلة النذر وتفصيل
القول فيه هو ان الكلام يقع تارة في جواز اعطائه او لا للمال المنذور لمن يصلي قبل الصلوة
قبل كشف فسادها وتارة في كونه مجزيا بعد كشف فسادها فعلى مذهب المتكلمين يجوز له الاعطاء
ابدا ولا يجب عليه بعد كشف الفساد ايضا والوجه واضح واما على مذهب الفقهاء فيظهر تحقيق الكلام
فيه ببيان انه هل يتصف بالصحة في صورة الاتيان به ظنا ام لا يتصف بشيء بل هو مراع موقوف
على وجود الكاشف عن الواقع فان كشف عن موافقته للمامور به فصحيح والا ففاسد وعلى الاول
فبعد كشف الفساد هل يكشف هذا عن عدم صحته ابتداء ام الفساد طار بمعنى انه قبل كشف الفساد
صحيح واقعي وبعده فاسد واقعي فان قلنا بالاول فلا يجوز له الاعطاء ابدا ولا يكون بعد كشف
الفساد مجزيا ايضا لان اعطائه ح منهي عنه فيكون فاسدا وان لم يكشف الفساد وان قلنا بالثاني
فيجوز له الاعطاء ابتداء ولا يجب عليه الاعادة بعد كشف الفساد ايضا والوجه واضح ولكن هذين
الاحتمالين كليهما فاسدان اما وجه فساد الاول فلانه يطلقون عليه الصحيح قبل كشف الفساد ولا يصح
سلبه واما الثاني فلان اهل العرف يحكمون بفساده ح ابتداء وكثيرا ما يقولون ان هذا قد كان فاسدا

وفقها متعلقا به صحيحا وايضا الصحة على هذا المذهب عبارة عن موافقة المأمور به للمأتي به
فكيف يمكن ان يكون شيء واحد صحيحا وفاسدا فتدبر ولكن قلنا بالثالث كما هو الحق فهنا صور الاولى
ان ينذر ان يعطي الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة واقعية والثانية ان ينذر ان يعطي لمن صلى صلاة
صحيحة بحسب الواقع والثالثة ان يطلق ولم يعين فحكم الصورة الاولى الجواز الاعطاء بعد الاتيان
معتقدا بصحتها بتحقيقها للواقع وعدم الاجزاء بعد كشف الفساد والوجه واضح وحكم الصورة الثانية هو
الجواز بدوا والصحة ثانيا بعد كشف الفساد واما الثالثة فان قلنا بان الالفاظ منصرفة الى المعلومة
كما هو الحق فالحق جوازه بدوا واجزاؤه بعد كشف الفساد والا فلا يكون مجزيا بعد كشف الفساد هذا
الذي ذكرنا هو معنى الصحة والفساد في العبادات واما المعاملات فالصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر
والفساد في مقابلها هو عبارة عن عدم ترتب الاثر فصحيح المعاملة عبارة عما يترتب عليه الاثر و
فاسدها هو ما لا يترتب عليه الاثر والظاهر عدم الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين هنا والظاهر من
ترتب الاثر هو ترتب الاثر النفس الامري والواقعي لا الظاهري فعلى هذا لو وقعت معاملة في الخارج
مشتملة على جميع الشرائط المقررة في الظاهر ثم انكشف فساده بحسب الواقع لا تتصف تلك المعاملة بالصحة
على كلا المذهبين ثم لا يخفى عليك انه يمكن الاختلاف هنا ايضا على نحو ما تقدم فتكون هذه المعاملة متصفة
بالصحة على مذهب المتكلمين فعليهم بيان الفرق بين المقامين واما الباعث على الاختلاف هناك دونه
هنا فان كان هو مجرد بيان الاصطلاح فتفريع مسألة النذر عليه من حججهم كما اشرنا وان كان مرادهم
بيان الشرعي او اللغوي فيدل عليه صحة القول بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز بان يكون حقيقة في المعنى
الاول اعني العبادة ومجازا في الثاني اعني المعاملة او بالعكس وفساد كل منهما معلوم لكونهما مخالفين
للاصل ولا يجوز ارتكابهما من دون دليل وعدم وجود الدليل معلوم واما قلنا بلزومهم احد الامرين
لان احتمال الاشتراك المعنوي هنا لا يمكن المصير اليه لعدم وجود الجامع فان قلت الجامع موجود
وهو مجرد الموافقة والمطابقة لنفس ما قرر لهم من الظاهري والواقعي قلت فعلى هذا يلزمهم ان يقولوا
باتصاف المعاملة الجامعة للشرائط الظاهرية بالصحة بعد كشف الفساد كما يقولون به في العبادة وهم لا يقولون
خلافه وكيف كان فالحق ان الصحة عبارة عن المطابقة لنفس ما قرر بحسب الواقع والنفس الامري
في العبادة تحصل بموافقتها للامر وفي المعاملة بترتب الاثر والاول في نظري ان يقال ان الصحة
عبارة عما ذكر وسبب اختلاف التعريف في العبادة والمعاملة ان تعريفها في العبادة انما هو بحقيقته
وفي المعاملة بما هو لازمه فان لازم الموافقة والمطابقة لنفس ما قرر هو ترتب الاثر المترتب عليه
في الواقع فعلى هذا لو عرف فيهما بما يترتب عليه الاثر لكان صحيحا كما لو عرف فيهما بالمطابقة للواقع ونفس الامر

ما قرر هنا والحق ان لفظي الصحة والفساد باقيان على معناهما اللغوي ولا نقل فيهما اصلا للاصل
والتبادر فان المتبادر من لفظ الصحة هو المطابقة والموافقة للواقع سواء كان في الافعال
او الاقوال سواء في العبادات او المعاملات او غيرهما فتدبر الثالثة في بيان الاصل في المقام في كل من
الصحة والفساد فنقول مستعينا بالله ومتوكلا عليه ان الكلام هنا يقع في مقامات ثلثة الاول في
الحكم التكليفي بمعنى انه هل الاصل جواز ارتكاب فعل العبادة او المعاملة او عدم الجواز والثاني
في بيان الحكم الوضعي والكلام فيه يقع في مقامين الاول في بيان الحكم الكلي كالشك في ان
الصلاة بدون الجزء الفلاني صحيح ام لا او البيع بدون الشرط الفلاني يترتب عليه الاثر ام لا والثاني
في بيان الموضوع الخارجي هل الاصل فيه كونه من الفرد الصحيح او الفاسد فهذه ثلثة مقامات
اما الاول فالحق هو الجواز في المعاملة لاصالة عدم التكليف وعدم المنع اما في العبادة فالحق ان
الاصل المعتمد هو عدم الجواز فان في العبادة بدون الامر تشريع وقد اتفق الكل على حرمته فما
علم جواز ارتكابه من العبادة والمعاملة فلا كلام لنا فيه وما علم عدم جوازه فكذلك ايضا
فتظهر الثمرة في محل الشك فتدبر واما الثاني فلا فرق فيه فمقتضى الاصل الاولي فيه الفساد
سواء كان في العبادات او في المعاملات وهذا الاصل في العبادات هو استصحاب بقاء التكليف
بعد ثبوته حتى يثبت الواقع اليقيني وسيجيء بيانه انشاء الله في مبحث اصالة البراءة وفي المعاملات
هو استصحاب عدم ترتب الاثر واستصحاب ملكية المالك الاول عينا او منفعة ولكن
هذا الاصل انقلب في المقام الثاني باتفاق المسلمين باصالة الصحة فالكل متفقون على الحكم بالصحة
في الفعل والقول الصادرين من المسلم فهذا من قبيل الاسباب كبيع المسلم وقول الوكيل وغير ذلك
مثل هذا ولو نذر احد ان يعطي درهما لمن صلى صلاة صحيحة فرأى المسلم صلى صلاة فيعطيه من
دون فحص وتجسس اعتمادا على هذه القاعدة الشريفة فيبرء ذمته قطعا وكذا لو علمنا وقوع بيع
ولم نعلم انه صحيح او فاسد فنحكم بصحته مثل من يدعي فساده بالبينة هنا هل هذه القاعدة جارية
في افعال الشاك بها كالوصل احد بصلاة ولم يعلم بعد انها صحيحة ام لا فنحكم بصحتها بمقتضى ذلك
او لا يكون جارية في افعال العامل بها في افعاله الحق هو الثاني لعدم تحقق الاجماع هنا ولعدم
شمول اطلاق الاجماع المنقول لهذا المورد وهل هذه جارية فيما لو كان مسبوقا بالاستصحاب
ام لا وذلك كما لو تيقن احد بنجاسة ثوبه فاخبره مسلم بان طهرته بالطهارة الشرعية وغسلته
بالماء من دون توكيل من جانبه في الثوب فهل يقبل قوله او العدم يتفرع على القاعدة المذكورة
الحق جريان هذه القاعدة هنا لان الاجماع محقق والسيرة موجودة على تلك القاعدة حتى في هذا

البحث وذلك كما ترى ان الامام يصلي وانت لا تعلم بانه متطهر فتحكم بطهارته وتصلي الجماعة معه
متمسكا بالقاعدة المذكورة فقط وكذا ترى رجلا بانى بيت مسلم وتقول السلام عليه فانت تصلي عليه
وان سألك سائل بان صحة الصلاة موقوفة على الغسل والتكفين ومن اين علمت بذلك قومها على الوجه الشرعي
فتمسك بالقاعدة الشريفة وان انكرة القاعدة باللسان كما انه اوردها بعض المجتهدين في رسائله انتهى
على الفاضل البحريني الاصفهاني الشيخ يوسف رضوان الله عليهما اذ اراد الشيخ المذكور الصلاة على ميت
السلام تغسيله وتكفينه فاجاب الشيخ المذكور بان افعال المسلمين محمولة على الصحة مع انكاره القاعدة في مقام
المخاصمة فقال الرئيس المذكور فلم انكرتموها مع انكم تعملون بمقتضاها فافحم الشيخ هكذا سمعت من الفاضل
الاستاد قدس سره وبالجملة فحقق هذه القاعدة بين المسلمين معلوم مسلم فهذا اصل وارد على الاصل
الاولى في هذا المقام ثم انه نقل عن بعض المحققين انه قال ان الاصل في العبادات هو الفساد وفي المعاملات
هو الصحة وهذا لا يخلو عن اشكال لا تكفيه ان الاصل الاولى هو الفساد فيهما معا سواء كان في الحكم
او في الموضوع الخارجي وقد ورد الاصل الثانوي على الاصل في الموضوع كما عرفت واما الحكم فلا دليل
على الصحة يجب الاصل الثانوي ايضا ولئن سلمنا تمامية الاية الشريفة اوفوا بالعقود فهو انما في العقود
دون الايقاعات فان الاية لا تصلح ان تكون مدركا لاصالة الصحة فيهما ايضا كما لا يخفى فان اراد من
الصحة الحكم التكليفي من الجواز فالتفصيل في مقامه كما قدمناه هذا **فلنبين عدم دلالة الاية الشريفة على ان**
الاصل في العقود هو الصحة فنقول ان وجه التمسك بالاية الكريمة ظاهر فانها تدل على نعم بايجاب العقود
والجمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم كما هو مبرهن في مقامه فيجب الايفاء بكل عقد حصل فهذا اصل وارد على الاصل
الاولى فاثبتنا وجه من تمسك كالبيع الربوي بحكم فساده وما لم يثبت حكم بصحته ووجه عدم الدلالة
وجوه **الاول** ان الاية الشريفة من الخطابات الكتابية الشفاهية المختصة بالمشافهين ولا ريب
ان صحة التمسك بالالفاظ موقوف على عدم وجود القرينة الصارفة عن معناها الحقيقي والحكم بعدم
وجود هذه القرينة انما يكون بواسطة العلم به او بالاصل والاول مفروض العدم والثاني لا يصح
التمسك به لان التمسك انما هو في الحادث لا في الحدوث بان ذلك انه لا شك ولا ريب ان المتكلم
حاله هذه الحالة اما شاكا او متحيرا او صارفا او معتبرا كالقراين القطعية فالتمسك بان الاصل عدم
كونها صارفة غير جار لانها معارضة بمثلها كما لا يخفى فالقول بان الاصل عدم الالتفات الى الحالة
الصارفة فاسد لانه لا شك في التفاته الى حاله من الحالات فقد سلمنا ولكن نمنع اعتبار هذا وكذا غيره
من الاصول الاعتبارية كاصالة عدم الالتفات الى العلاقة هذا ولكن هذا الايراد مردود اولا
بانا نمنع من حمل الالفاظ على المعاني الحقيقية موقوف على صحة اجراء اصالة عدم القرينة بل اعتبار اصالة

اصالة الحقيقة انما هو من باب الغلبة والظهور **وثانيا** ان بناء العقلاء على حمل الالفاظ على المعاني
الحقيقية في هذه الصورة **وثالثا** ان الاعتبار بما ذكرت يستلزم سد باب التكاليف كما هو ظاهر
والثاني ان غاية ما ثبت من الاية الشريفة هو لزوم الوفاء بمقتضى العقد وهو غير الحكم الوضعي
اعني ترتب الاثر ونقل الملك ومعنى صحة العقد هو هذا لا وجوب الوفاء وتظهر الثمرة في صورة
العصيان وعدم الوفاء فان قلنا بعدم صحة العقد لا يكون بالتصرف في ملك الغير متصرفا في ملكه
ولا يكون مرتكب الحرام من هذه الجهة وبالجملة لا ملازمة بين الامرين لا عقلا ولا عادة نعم يمكن
ان تدعى مقدمة عدم القول بالفصل فان كان محققا فهو والا فالايراد متجه **والثالث** ان المراد
بالعقود في الاية الشريفة انما هو العقود الصادرة من المخاطبين او العقود التي تصدر منهم بعد
صدور الخطاب والجمع كما هو مقتضى ظاهر الجمع المعرف لا سبيل الى الثاني وهو الثالث كل واحد
منهما مستلزم لارتكاب المجاز في الامر الوارد بالوفاء بيان ذلك انه لا يجب علينا ايجاد العقد قطعا
فلا يجب الوفاء مطلقا بل هو معلق على ايجاد العقد ولا ريب ان حمل الامر على الوجوب الشرطي والتعليقي
مجاز فدار الامر بين ارتكاب هذا المجاز والتخصيص بحمل العقود على العقود الصادرة ولا ريب ان
التخصيص اولى سلمنا التساوي فلا يتم الاستدلال ايضا وهذا الايراد مردود ايضا بان التعليق
الذي هو خلاف ظاهر الامر هو التعليق بالنسبة الى حالات المتعلق والمكلف واما التعليق بالنسبة الى
وجود المتعلق فهو تعليق شايع ولا يكون مخالفا لظاهر الامر اصلا **والرابع** ان الخطاب
الخطاب انما يكون من صدر او يصدر منه العقد او من لم يصدر ولا يصدر منه العقد او الجميع
والاحتمالان الاخيران باطلان فتعين ان يكون هو الاول ووجه بطلان احتمال الثاني ان
التكليف بالنسبة اليهم اما تعليقي او تنجيزي وكلاهما باطلان **واما الاول** فلان التعليق من
العالم بعواقب الامور قبيح لا ترى انه لا يجوز للمولى ان يقول للاعمى انظر الى فلان اذا كان بصيرا
او ان كان ممكنا لاحد مع علمه بحاله **فان قلت** ما تقول في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا **قلت** مثل هذا التعليق صحيح قطعا وواقع لانه في الحقيقة لم يكن تعليقا على هذا بل باعتبار
والقادر بانه يجب الحج على الواجدين للاستطاعة ولا يجب على الفاقدين والتعليق الذي لا يكون صحيحا هو ما
كان المكلف واحدا والحال واحدة واما مع اختلاف الحال وتعدد المخاطبين مع اختلافهم في الحال فيصح
التعليق بالنسبة الى بعض او التخصيص **واما الثاني** فلان التكليف لم يكن متوجها من اصناف الاقسام الاخر
وكلاهما باطلان اما الحقيقي فبطلانه ظاهر لان صحته موقوفة على القطع بالاقدام او احتمال ذلك واما الابتلا
الرابع فلانه معلوم انه لا عقاب على عدم الوفاء بالعقد باعتبار عدم وجود العقد وبعبارة اخرى

لا شك في ان الامر بالوفاء لم يكن تنجيزيا واما التوطين الشوب فلانه لا شك في عدم قبحه وعدم اقدامه
ببعض المقدمات ولا يساق التوطين المشوب معناه هو ان لا يكون المقصود به التوطين مع اقدام المكلف
به واما التوطين بدون الجهتين فهو ايضا باطل لان معناه ان يكون المقصود به التوطين مع القطع بعدم
اقدام المكلف به فالمقصود من تكليفه به هو عقابه بذلك ومعلوم ان عدم القبح هنا لا يوجب
العقاب على الترك بالاتفاق واما وجه بطلان احتمال الثاني فيظهر بملاحظة ما ذكرنا في الاشخاص
الذين لم يصدر ولا يصدر منهم العقد ولا انضمام غيرهم فتدبر واما القسم الاول فاما يجب عليهم
الوفاء بالعقود الصادرة في الماضي او يجب عليهم الوفاء بالعقود التي يصدر منهم بعد زمان الخطاب
او بالجميع فعلى الاول لا يتم الاستدلال كما هو ظاهر واما الاخيران فلا يتم الاستدلال على فرضهما ايضا
لانه لا شك في انه لا يتم في ارادة خلاف اللفظ اذا لم يوجب الوقوع في خلاف المطلوب اذا كان هذا
المدعى معلوما فنقول يحتمل ان يعلم انهم انه لا يصدر منهم بعد ذلك الا العقود المخصوصة الجامعة
لشرائط الوفاء الا ضرها فامرهم بالوفاء بهذا اللفظ الذي هو ظاهر في الجميع وقد عرفت انه لا ضرر في اطلاق
لفظ الظاهر وارادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة اذا لم يستلزم الوقوع في خلاف المطلوب الا
ترى انه كثيرا ما يقول القائل اكرم عبيدي مع ان المراد لم يكن اكرام الجميع بل اكرام بعض مخصوص
مع انه لم ينصب قرينة تدل على ذلك ولكنه يعلم ان المخاطب لا يفعل الا على اكرام هذا البعض المخصوص
فاذا احتمل هذا الاحتمال فلا يتم الاستدلال مع انا نقول المصير الى هذا الاحتمال متعين وذلك لانه اذا
كان المراد بالعقود جميع العقود حتى الذي لا يصدر منهم بعد ذلك ايضا فالتكليف بالنسبة الى هذا البعض
الذي لا يصدر منهم اما تعليقي او تنجيزي وكلاهما باطلان لما عرفت ما تقدم فتعين ان يكون المراد بالعقود
العقود المخصوصة التي تصدر منهم فلا يصح الاستدلال لعدم كونها معلومة لنا وفي هذا الايراد تامل
ايضا ثم ان الايرادات المذكورة لا يمكن الاعتماد عليها في نفي الاستدلال بالاية فالعمدة في نظرنا ان
العقد في اللغة هو مجرد شد الحبل وهو غير مراد في الاية قطعا فلا بد من الحمل على المعنى المجازي والمجازات
متعددة ولا قرينة تعين ولو كان هو الاقرب الاستعمالي الى المفسرين في تفسير الاية مختلفون وكل
واحد منهم حكم بشيء ولم يقل احد منهم بهذا التفسير ولم يقل اكثرهم بذلك فان قلت الشهرة بين الفقهاء
يكفي في تعيين هذا كيف وانت قائل بحجية الشهرة بنفسها قلت نعم نحن نقول بحجية الشهرة اذا
لم يكن مستندهم لنا معلوما واما اذا كان مستندهم معلوما لنا فلا بد من ملاحظة المستند فان كان
معتبرا في نظرنا فهو المتبع والا فلا وكون الشهرة قرينة على هذا المعنى موقوف على احتمال اطلاعهم هذا
المعنى على دوره مستند من جانب الشارع بان المراد من الاية هو هذا المعنى والعلم لنا حاصل بان اعتبارهم

اعتبارهم هذا المعنى انما هو لاجل استنادهم الى فهمهم من الاية هذا المعنى مع ضعف هذا المعنى وما نقل
عن الصادق انه نقل رواية من اهل العصمة بان المراد بالعقود هو العقود والعهود التي اخذها
النبي في باب خلافة علي عليه السلام من امته وبالجملة اثبات هذا الاصل من الاية الشريفة محل اشكال فالمعتمد
هو البقاء على الاصل الاولي من الحكم بالفساد حتى يرد الدليل بالخصوص على الصحة **الرابعة** في بيان ان الامر
هل يقتضي الاجزاء ام لا والكلام في هذا المقام يقع في مقامات اربعة **الاول** في بيان مفهوم الاجزاء
والثاني في تحرير محل النزاع **والثالث** في بيان الثمرة **والرابع** في ذكر ادلة الطرفين وتحقيق الحق
في المسئلة **اما المقام الاول** فالاجزاء لغة هو الكفاية واصطلاحا له تعريفان **الاول** الاجزاء هو حصول
الامتثال بالامر القاهري وبعبارة اخرى الاجزاء عبارة عن سقوط التعبد به وحصول الامتثال **والثاني**
الاجزاء عبارة عن اسقاط القضاء والمعنى الاول لازم مساو للصحة عند المتكلمين والثاني لازم للصحة
عند الفقهاء بناء على تعريفهم وانما بناء على تعريفنا الصحة وقلنا هو المتبادر وانه هو مراد الفقهاء
وانما عرفناها بلازمها فالاجزاء بالمعنى الاخير لازم مساو للصحة بهذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان المعنيين
المذكورين في تعريف الاجزاء لازمان مساويان للمعنى الحقيقي الاصطلاحي للاجزاء اذ هو في الاصطلاح
عبارة عن الكفاية المخصوصة اما القاهري او الواقعي والاول لازم للاول والثاني لازم للثاني
ايا ما كان فالظاهر ان الاجزاء منقول عن المعنى اللغوي الى المعنى الاصطلاحي المخصوص فقد قال الفاضل
الاستاد في شرح ان المعنى المنقول هو المعنى الاول وهو الكفاية القاهرية او اسقاط الامر القاهري
بخلاف لفظ الصحة كما عرفنا انها عبارة عن الموافقة للامر المشتمل الامر في الظاهر في نظري ان الاجزاء
كالصحة عبارة عن الكفاية بحسب الامر الواقعي **واما المقام الثاني** فالكلام فيه يقع في مقامات اربعة **الاول**
في بيان اقسام المامور به وان ايا منها محل النزاع **والثاني** في بيان ان الامر يقتضي الاجزاء هل
هو بالنسبة الى نفسه او بالنسبة الى غيره **والثالث** في بيان معنى مقتضى الاجزاء **والرابع** في بيان ان النزاع
لا يكون مختصا بمذهب القائل بان القضاء بالامر الاول او بالعكس بل النزاع جار على المذهبين **اما**
الاول فالمامور به على اقسام **الاول** ان يكون المامور به الذي اتى به هو المامور به الواقعي الاختياري
والثاني ان يكون هو المامور به الواقعي الاضطراري كالصلوة بالتيمم لفاقد الماء **والثالث** ان يكون
هو المامور به الواقعي الاضطراري كالصلوة الظاهري وهو ايضا على قسمين لانه اما ان يكون بحصول الشرع
كالصلوة بالطهارة المستصحبة والعمل بالظن المخصوص او يكون بواسطة الدليل العقلي وهو ايضا على اقسام
الاول ان يكون حكم العقل ناشيا من السهو والنسيان **والثاني** ان يكون بواسطة الجهل بالموضوع
كالجهل العبادات الغير المقصودة **والثالث** ان يكون حكم العقل ناشيا من الاضطرار كما حكم العقل بحجية الظن

المطلق عند الاستداد المكلف وكما تم في بيان تحرير محل النزاع من تحرير والظاهر ان الاول لا يكون
محلا للنزاع فان الاتيان على هذا الوجه يقتضي الاجزاء ان كان الامر عالما بعواقب الامور ومصالح
الاشياء فان الحكم بالاتيان ثانيا لا يستند الا الى المصلحة المنظورة المقصودة بنفس الاتيان بالمامور به من
جانب لانه عالم بتحقق المصلحة التي بسببها كلف فهذا الشيء في ضمن هذا الشيء فلا معنى للامر بالاتيان
لغيره لايجادها وان كان جاهلا وغير عالم بالعواقب فلا اشكال في جوازه ولا معنى للمنع من ذلك
لانه اعتقد كون هذا الشيء موجدا للمصلحة الفلانية ثم ظهر له انه ليس كذلك فيامر بالاتيان به ثانيا
وبانه ثانيا هذا ولكن الظاهر من بعض كما تم كونه محلا للنزاع كاستدلال المثبت بان كونه
مكلفا بالاتيان به ثانيا تحصيل الحاصل ويمكن توجيه كلامهم بان نزاعهم في كونه مكلفا بالاتيان به ثانيا
لا لاستدراك المصلحة المقصودة من الامر الاول وانت خبير بانه يرجع هذا الى ان الامر للتعداد
للمرة او التكرار وان كان النزاع يتحرز وبدونه بالامر بالاعادة والقضاء فيرجع النزاع بينهم
في اللفظ فالقائل بالاجزاء بنفي الاعادة والقضاء بمعنى لا يجب ذلك والقائل بعدمه بنفيها بمعنى لا يبقى
ذلك فذيرد محل الاختصاص النزاع بالثاني كما يحمل بالنسبة الى الثالث ايضا وبالجملة لم يبق كما تم
ما يبين شيئا فالحري بالتعليق جميع الاقسام واما الثاني فتحقيق الكلام فيه يظهر ببيان المقام الثالث
فنقول قولهم ان الامر يقتضي الاجزاء يحتمل معاني ثلثة الاول ان يكون المراد به ان الامر يدل على عدم لزوم
الاعادة والقضاء والقائل بعدم الاجزاء يقابله يقول بعدم دلالة الامر على ذلك فيحتمل ان يحمل بعدم
دلالته على لزوم الاعادة بالمعنى الاعم ايضا فيقول بانه لا دلالة على عدم لزوم الاعادة والقضاء ولكن من حيث
الاصل لا من جهة الدليل ويحتمل ان يقول بدلالة الامر على لزوم الاعادة والقضاء اما دائما او في الجملة مع كشف
الفساد والثاني ان يكون المراد ان الامر لا يدل على لزوم الاعادة بالاصل والقائل بعدم الاجزاء في مقابله يقول بدلالة
على لزوم الاعادة والقضاء اما دائما او في الجملة والثالث ان يكون المراد به ان الامر يدل على عدم جواز ورود
الامر بالقضاء والاعادة والقائل بعدم الاجزاء يقول بانه لا مانع من ذلك فقد ذكر المحقق الشيخ المعين الاجزاء في
وجعل محل النزاع منها الاول وينبغي ان يذكر المعنى الاول الانسب كيف فهو المناسب لقولهم ان الامر يقتضي الاجزاء
فان معنى كون الامر مقتضيا للاجزاء وليس الا ان الامر يدل على [illegible] فهذا يمكن ان يقال ان اختيار [illegible] جميع
فلذا ذهب الفاضل الاستاد الى تعيين هذا الاحتمال وكونه محلا للنزاع دون غيره واما المقام الثاني فالحق
انه لا نزاع في ان الاتيان بكل مامور به مسقط للتعبد به قطعا سواء كان واقعيا اختياريا او اضطراريا
او ظاهريا بلا شبهة والعقل باقسامه وانما النزاع في انه مسقط للتكليف ام لا وتظهر الثمرة في غير
الاول فانه ان كان مسقطا للامر بالنسبة اليه مسقط للشيء ايضا ان لم يكن تكليفه غيره واما الثاني اعني

اعني الواقعي الاضطراري فالثمرة فيه كثيرة وهي انه لو قلنا بالاجزاء لم يبق بعد ذلك تكليف فلا يجب
عليه الاتيان بالمبدل بعد التمكن منه وكذا الثالث اعني الظاهري باقسامه فان الثمرة الفروع وكثير من
الثمرة فانه ان قلنا بكونه مقتضيا للاجزاء فلا يجب علينا الاعادة والقضاء بعد كشف الفساد ايضا وان قلنا
بعدمه يجب علينا الاتيان فان كان ما ذكرنا محلا للنزاع بينهم فهو والا فالحري بالتكلم فيه فان هذه
المسئلة كثيرة الفروع واما المقام الرابع فالفرق بين هذه المسئلة ومسئلة ان القضاء بالامر الاول او بالامر الجديد
ان الكلام هنا في ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يجب الاتيان به في خارج الوقت ام لا فيمكن ان
يقول القائل بان القضاء بالفرض الاول او ان الامر يقتضي الاجزاء اذ معلوم انه لا تنافي بين ان يقول القائل
بانه اذا اتى بالمامور به على وجهه لا يجب عليه شيء وبين ان يقول انه لم يات به على وجهه يدل الامر الاول
على وجوب الاتيان به ولو في خارج الوقت وبالجملة الكلام في هذه المسئلة في لزوم الاتيان بالفعل ثانيا
في تلك المسئلة في لزوم الاتيان بالفعل في خارج الوقت واحدهما غير الاخر فان قلت القائل بعدم الاجزاء
بالمعنى الثاني وهو الذي يقول بان الامر يدل على اتيان الفعل ثانيا قضاء او اعادة بعد كشف الفساد
كيف يمكن له القول بان القضاء بالفرض الاول مع تصريحه بان الامر يدل على لزوم اتيان الفعل
ثانيا قضاء قلت ليس المراد بالقضاء في كلام هذا القائل بان الامر يدل على لزوم الاتيان قضاء هو القضاء
بالمعنى المصطلح وهو الاتيان به في خارج الوقت لاجل خلل بل المراد به هو معناه اللغوي وهو الاتيان
بالفعل والكلام في هذه المسئلة في ان الامر يدل على لزوم الاتيان بالفعل بعد كشف الفساد وليس الملحوظ
فيه حيثية بعد الوقت اصلا وتلك المسئلة معنونة لاجل بيان ذلك فقط واما الفرق بين هذه
المسئلة ومسئلة المرة والتكرار فواضح لان الكلام في هذه المسئلة في انه بعد ما اتى المكلف
بالمامور به على وجهه ماهيته كانت او مرة او تكرارا هل يقتضي الاجزاء ام لا وفي تلك المسئلة
في بيان تعيين المامور به هل هو الاول والثاني او الثالث فيمكن ان يقول القائل بان الامر للمرة
بعدم اقتضائه الاجزاء وكذا القائل بالمرة يقول بوجوب الاتيان ثانيا للمرة لاجل ان المامور به
لان المفروض الاتيان بالمامور به على وجهه ويمكن ان يقول القائل بالتكرار بان الامر يقتضي الاجزاء
ولكن يقول بوجوب الاتيان ثانيا بالكون نفس المامور به لا لانه غير في الحيثية مختلفة ومع اعتبارهما
لا يلزم الخلط بين المسئلتين اذا عرفت ذلك فلنرجع الى بيان الاصل في المسئلة فنقول الاصل عدم
الاجزاء اذا اتى بالمامور به الظاهري مع كشف الفساد ان كان مامورا بالامر العقلي الذي هو شيء من
الشرع والبيان وذلك لان مقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاتيان ثانيا والتمسك بقاعدة
الاجزاء موقوف على بيان ذلك ان التمسك بقاعدة الاجزاء موقوف على الدخول في الصلوة على الوجه

وهو موقوف على العلم بالمسئلة اى مسئلة انه يجب الاتيان به ثانيا بعد كشف الفساد ام لا اذ
الجاهل بالعبادة عبادته فاسدة اما لوجود الدليل الاجتهادى على وجوب العلم او لاحتمال وجوبه
فان الحكم بوجوبه ح متعين من باب قاعدة الاشتغال والعلم بالمسئلة بانه لا يجب عليه الاتيان
ثانيا بعد كشف الفساد موقوف على قاعدة الاجزاء اذ المفروض انه لا دليل على ذلك الا هذه القاعدة فيلزم
المحذور فان تمسك باستصحاب عدم التكليف واصالة البرائة فنقول اولا ان المناط فى هذه القاعدة
هو استصحاب البرائة وعدم التكليف فيلزم على تقدير التمسك به ما ذكرنا من المحذور لان التمسك
بالاستصحاب ايضا موقوف على الدخول فى السلوك صحيحا الى اخر ما ذكرنا وثانيا ان الشك فى هذا الاستصحاب
سارى فالمتيقن السابق وقد برهن عندنا عدم اعتباره اذا كان الشك ساريا وثالثا انه لا دليل على حجية
استصحاب البرائة هنا اذ بناء العقلاء على عدم اعتباره والاخبار دالة على الحق بما تم والقرع الها
حاكمة ايضا بلزوم الاتيان فى هذه الحالة العلم برهين ان التكليف ثابت قطعا ولا يحصل القطع الا بالفراغ
فى هذه الحالة الا بالاتيان ثانيا فان قلت حين السهو والنسيان لا يكون مكلفا الا بما اشتغل انه هو مكلف
به لان تكليفه لغيره فى هذه الحالة تكليف بالا يطاق قلت غاية ما يلزم من ذلك هو رفع المواخذة
عنه فى هذه الحالة لكونه معذورا ولا يلزم منه رفع المطلوبية ولذا يقول العقلاء انه معذور لا انه
لم يكن مكلفا فى هذه الحالة فتدبر واما النوع الثانى من الاقسام المتقدمة حيثما كان الاصل فيها الاجزاء وذلك
فى القسم الاول وهو الذى اتى بالمامور به بالامر الواقعى الاولى الاختيارى فى غاية الوضوح لانه اتى
بالمامور به على وجهه من دون خلل اصلا كما هو المفروض والاصل برائة الذمة من تكليف اخر
واما فى غيره فلانه دخل فى العبادة صحيحة وبامر الشارع يكون مكلفا به قطعا والتكليف بغيره غير
ثابت ومقتضى الاصل عدمه فان قلت هل نقول بمثله فى القسم المتقدم الذى حكمت بان الاصل
فيه عدم الاجزاء قلت هذا غفلة عما ذكرنا من ان الدخول على وجه الصحة موقوف على هذه القاعدة
فيلزم الدور كما ذكرنا والحاصل انا نقول بان الاصل هو الاجزاء فى كل مقام دخل فى العبادة على وجه
الصحة وعدم الاجزاء فى كل مقام لم يكن دخوله على وجه الصحة الا بالتمسك بهذه القاعدة اذا عرفت
الاصل فاعلم ان الدليل على الاجزاء فى القسم الاول وهو الذى اتى بالمامور به على وجه الواقعى الاولى
الاختيارى مضافا الى الاصل موجود ايضا وهو ان القوة العاقلة حاكمة بسقوط الامر بالاتيان به ثانيا
قضاء او اعادة اذ المفروض انه اتى بالمامور به على الوجه الذى امر به من دون خلل اصلا ولكن فى
هذا الكلام اجمال ولا بد من بيانه وهو ان الامر بالاتيان ثانيا بالمانى بقوله لا اما يكون بامر مستقل
من دون ارتباط بالامر الاول اصلا او يكون مامورا بعين ما اتى به اولا او يكون مامورا به ولكن لا

الايجاد مطلقة مطلوبة بالامر الاول بان يكون هذا اعادة او قضاء والاول لا يكون محلا للكلام فانه
صحيح قطعا وواقع كثيرا جزما والثانى لا يجوز صدوره من العاقل لانه تكليف بالايطاق وبالامر الممتنع ولا
تفاوت فى ذلك العالم بالعواقب والجاهل واما الثالث فلا يجوز صدوره من العالم بالعواقب
لان المفروض انه عالم بحصول المصلحة التى يكون مقصودة من الامر فى ضمن المامور به والمفروض
انه اتى به على الوجه الذى امر به نعم يمكن ذلك فى حق الجاهل كما اشرنا اليه واما القسم الثانى
فلا امتناع عقلا من ورود الامر بالاتيان بالمبدل ثانيا بعد تمكنه منه اذ نحن نرى الابدال على
قسمين قسم يكون بدليته على سبيل الاطلاق ويجب لو تمكن من المبدل بعد ذلك لا يجب عليه الاتيان
ولا يكون المبدل مقصودا اصلا وقسم تكون بدليته ما دام عدم التمكن بحيث لو تمكن من المبدل
بعد ذلك لوجب عليه الاتيان ولا يكون البدل قائما مقامه اصلا فلا امتناع فى ورود الامر ثانيا
بالمبدل بعد التمكن منه ولكن بناء اهل العرف على البدلية كافية المطلقة وان لم يثبت بدليته من
الاطلاق فانه اذ ظاهر جعل البدلية هو هذا فالامتناع عرفى ومثل القسم الاول من القسم الثالث
وهو الذى يكون مامورا بالمامور به الظاهرى بجعل الشارع سواء كان فى الموضوع كما فى العمل بالاستصحاب
المستصحب او فى الحكم بالعمل بالظنون المخصوصة كالعمل بالخبر الصحيح فى عدم وجوب السورة فلا امتناع
عقلا وهذا القسم ايضا بل الامتناع فيه ايضا عرفى ولكن لا يخفى ان الظهور العرفى فى البدلية المطلقة فى الاول
اقوى كما لا يخفى واما القسم الثانى من القسم الثالث فقد عرفت انه على اقسام ثلثة وقد عرفت ان حكم القسم
الاول منها وهو الذى يكون حكم العقل ناشيا من السهو والنسيان يجب الاصل فيه هو عدم الاجزاء ولا
دليل يدل على الخروج من تحته والقسمان الاخيران وهما الذى يكون حكم العقل ناشيا من الاضطرار كما فى
حكم العقل بحجية الظن المطلق وما يكون من جهة الجهل كما فى جاهل العذر المقصر قد عرفت ان حكمهما يجب
الاصل هو الاجزاء ولا امتناع عقلا من ورود الامر ثانيا اعادة وقضاء ولكن العمل بمقتضى الاصل
حتى يدل ان يحرز الامكان عن كاف فى الخروج من تحت الاصل مع ان الدليل على عدم لزوم الاعادة
والقضاء هنا موجود وهو لزوم الحرج العظيم لو وجب ذلك لان الاشك فى كثرة تجدد الرأى
للمجتهد فلو وجب الاتيان ثانيا بعد كشف الفساد يلزم الحرج العظيم عليه وعلى مقلديه ايضا بل يختل
امر معاشهم ثم هذا الكلام فى الجاهل العذر المقصر فيه تمام الكلفة اذا غلب الجهل بالمسئلة انما هو ناش
عن التقصير فلا يلزم محذور من لزوم الاعادة عليه سوى ان الحرج له ولا ضرر فيه اذ الحرج المنفى
انما هو فى الجنايات والتكاليف الاولية لا فى غيرها الخامس فى تحرير محل النزاع فى المسئلة فنقول
الكلام فيه يقع من جهات اربعة الاولى من تحرير محل النزاع من حيث ورود جهة الصحة والعدم

والثانية من باب النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه بعد تسليم ان الكلام هنا انما هو فيما وصلاه
حقيقة وبيان النسبة بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي والثالثة من بيان التفرقة بين هذه
المسئلة ومسئلة حمل المطلق على المقيد اذا كانا مختلفين والرابعة من جهة بيان اقسام المنهي عنه اما الاولى
فظاهر ان محل الكلام هنا انما هو فيما ورد له جهة مخصوصة فلا يكون النهي عن صوم ثلثة ايام وصلاة من
العبادة داخلا في محل الكلام وفيه انه لا دليل على هذا الادعاء الا توهم انحصار الثمرة في هذه الصورة وهو
باطل من وجهين الاول ان انحصار الثمرة في صورة لا يلزم منه انحصار النزاع في هذه الصورة مع ان
الكلام في دلالة النهي ولا يختص بمورد دون مورد كما لا يخفى والثاني ان الكلام في هذه الصورة
ايضا مثمر لان الحكم بالفساد من باب الدليل ان قلنا بدلالة النهي على الفساد ومن جهة الاصل ان لم نقل
بالدلالة فلاحظ التعارض بين هذا النهي وبين دليل معارض له دال على الصحة اما خاصا او عاما
او غير ذلك فيحل هذا محل الكلام في دلالة النهي على الفساد كون المنهي عنها في الجهة العبادة والمعاملة ام لا
واما الثانية فقال القائل المتقدم ان النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلق مع
كون الامر هو العام والنهي هو الخاص وعلى ما اخترنا يمكن ان يكونا من قبيل العامين المطلقين او من
وجه واما النسبة بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي فقال هذا القائل ان الفرق ان
الكلام هنا في العامين المطلقين وهناك في العامين من وجه والبحث الكلام هنا في المسئلة
اللفظية وهناك في المسئلة العقلية والتفرقة بينهما على مذهبنا انما هو هذا الوجه الاخير
مع اختصاص النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي بالعامين من وجه ولكن لا يخفى عليك ان
بناء على هذا يلزم اهمال شيء بناء على ما اخترناه وهو بيان الحكم العقلي في العامين المطلقين و
على ما اخترناه القائل يلزم اهمال شيء زايد على هذا وهو عدم بيان الدلالة اللفظية في العامين
من وجه وكيفما كان فالامر في ذلك سهل واما الثالثة فاعلم انه قد اورد الفاضل الاستاد
قدس اشكالا وهو ان العلماء اختلفوا في مسئلتنا هذه على اقوال جمة او اربعة كما سياتي
الاشارة اليها ثم ذكروا في مسئلة تعارض المطلق والمقيدات لها اقساما اربعة ومنها ان يكون
المطلق مثبتا والمقيد منفيا وادعى بعضهم اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد في جميع الاقسام
حتى هذا القسم وانما النزاع في وجه الحمل هل هو من باب النسخ او من غيره ولا يخفى عليك ظهور التناقض
بين الكلامين فان هذا القسم من المطلق والمقيد اما عين محل النزاع في هذه المسئلة او داخل فيه
دايما ما كان فكيف يجمع القول بالاتفاق في مثل اعتق رقبة ولا تعتق كافرة على عدم جواز عتق الكافرة

الكافرة وعدم كونه ممتثلا مع القول بانهم اختلفوا فيه بخصوصه على اقوال المتقدمة فلا بد من منع
الاتفاق في مسئلة المطلق والمقيد اما بالقول بان الخطا انما هو من ناقل الاتفاق وذلك في حقه
ممكن لعدم التفاته بالمخالف لقلته وبان القائل لم يعتن بشان المخالف لذلك او بان الخطا
انما هو من المخالف في هذه المسئلة حيث لم يلتفت في المسئلة الاتية على ما اختاره في المسئلة المتقدمة ا
ولكن هذه احتمالات بعيدة وتحقيق يمكن ان يفرق بين المسئلتين بان يقال بان الكلام في بحث
المطلق والمقيد في المثبتين فذكر غيرهما انما هو من باب التبعية والتطفل فادعا والحمل
انما هو على محل الكلام في المسئلة الا على جميع الاقسام وفيه ان ادعاء انحصار محل الكلام بالمثبتين
انما هو بلا دليل بل الدليل على خلافه موجود فانهم ذكروا جميع الاقسام وبينوا احكام الجميع فلم
يشر احد منهم بان محل النزاع هو هذا دون غيره مع ان الناقل ادعى الاتفاق في هذا القسم
بخصوصه وكيفما كان هذا كلام لا وجه له لا يصلح ان يكون وجها للتفرقة وقد يفرق بان الكلام
في مسئلتنا هذه في بيان التعارض وان الامر والنهي يتعارضان وبعبارة اخرى في بيان التعارض
بين المطلق والمقيد وفي المسئلة الاتية في بيان حكم المتعارضين وان العمل بالمقيد متعين
وفيه انه بناء على هذا لا يتجه ذكر الشروط التي ذكروها في مبحث المطلق والمقيد من اتحاد
السبب والحكم وغير ذلك فان هذه الشروط انما هي شروط لتحقق التعارض فلو كان الكلام في بيان
الحكم على فرض تحقق هذا الموضوع فلا يكون ذكر هذه الشروط صحيحا وقد يفرق بان الكلام في
مسئلتنا هذه انما هو في بيان مدلول المقيد وبيان ان النهي هل يدل على الحرمة بدلا على الفساد
ايضا ام لا وفي المسئلة الاتية في بيان حمل المطلق على المقيد فان كان مدلوله حرمة وفسادا
فحمل المطلق عليه من الجهتين وان كان حرمة فحمل المطلق على المقيد في التكليفي دون الحكم
الوضعي اذ للمطلق ولا لنا نحن الحكمين والتخصيص في احدهما لا يستلزم التخصيص في الاخر وفيه
اما الرابعة فاعلم ان النهي اما متعلق بالعبادة لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها الداخل
او لوصفها الخارج او لامر خارج عنها متحد معها في الوجود او لامر خارج مقارن لها غير متحد معها
في الخارج فهذه اقسام سبعة وكل واحد من هذه الاقسام غير القسم الاول ينقسم الى هذه الاقسام
السبعة ولما كانت هذه المسئلة من غوامض مسائل الاصولية فلنفصل الكلام فيه فنقول اما القسم الاول
فقد مثل له بصلاة الحائض ومنع بعضهم كونها من هذا القسم بل هو من المنهي لوصفه وتحقيق الكلام
في هذا المقام على وجه يتم به المرام يقتضي رسم مقامات ثلث الاول في بيان معنى المنهي عنه لنفسه
والمنهي عنه لوصفه اما الاول فمعناه ان الماهية بنفسها معنى منهيا سواء كان تعلق النهي بها

لاجل قبحها الذاتي او لاجل عروض القبح لها بواسطة الامور العارضة لها فيكون هذا تخصيصا
للمكلفين بخروج هذا الفرد اعني الحائض منهم فلا يكون داخلا في زمرة المكلفين في هذه الحالة
اصلا لا انها مكلفة ولكنها لا تكون مكلفة بهذه الصلاة المخصوصة الموجودة في هذا الزمان
فالمنهي عنه لنفسه معنيان الاول ان يكون النهي متعلقا بنفس الماهية لاجل قبحها الذاتي
والثاني ان يكون النهي متعلقا بنفسها لاجل قبحها العرضي واما الثاني فله ايضا معنيان
الاول المعنى الثاني من المعنيين المذكورين انفا اعني ما تعلق به النهي لاجل وصف فيكون
العبادة منهيا عنها لاجل وصفها والثاني ان يكون المنهي عنه هي الماهية المقيدة بهذا القيد
الموصوفة بهذا الوصف وبعبارة اخرى المنهي عنه هو مجموع القيد والمقيد فبيان ثمرة
هذا النزاع فنقول ان الثمرة في هذا النزاع هو انه بناء على كون صلاة الحائض منهيا عنها لنفسه
بكلا معنييه لا يحتاج في الحكم بفساد الصلاة الى القول بكون النهي في العبادة دالا على الفساد وذلك
لعدم الامر بهذه الماهية في هذه الحالة وبعبارة اخرى الصحة محتاجة الى كون العبادة مامورا بها
وقد عرفت ان الحائض خرج من المكلفين بالصلاة في هذه الحالة فلا تكون مامورا بها فلو اتى بها
لم تكن صحيحة لعدم الامر وان قلنا بعدم دلالة النهي على الفساد والسر في عدم كونها مامورا بها
ح واضح وهو انه لا يمكن ان يكون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه ولو كانت الجهة متعددة كما
الاجتماع من جانب الامر غير صحيح قطعا واما بناء على كون صلاة الحائض منهيا عنها لوصفها بالمعنى
الاول فلا يجوز الحكم بالفساد الا ان نقل بكون النهي دالا على الفساد وذلك لان المفروض ان المنهي
عنه هو الجهة العرضية فالتخصيص والتقييد انما هو في المامور به لا في المامورين فالحائض على هذا
داخلة في زمرة المكلفين بالصلاة الكلية فلو اتى بها في ضمن هذا الفرد المنهي عنه لكانت صحيحة
لتحقق الكلي المطلوب في ضمنه هذا ولكن لا يخفى عليك فساد هذه الثمرة وذلك لان الامر بالصلاة
الكلية غير صحيح ح لان مقدمتها ح منحصرة في الحرام فيكون الاجتماع امريا وهو غير جائز نعم
يتم هذا الكلام لو كان المطلوب بالامر بالصلاة في الاوقات المخصوصة شيئين احدهما الماهية
الكلية والثاني الخصوصية فاللازم من ورود النهي وتعلقه بالصلاة المقيدة المخصوصة هو
عدم كون الخصوصية مطلوبة ومامورا بها لئلا يلزم الاجتماع من جانب الامر واما مطلوبية
الماهية الكلية فهي باقية بحالها ح لو اتى بها في ضمن هذا الفرد المخصوص المنهي عنه لكانت اتية
بالمطلوب ولكن هذا مع انه خلاف التحقيق خلاف الاتفاق ايضا في خصوص صلاة الحائض للقطع
بعدم مطلوبية الماهية الكلية ولذا لا يجب عليها الاتيان بها في الزمان الاتي بعد زمان الحيض نعم

نعم يتم الكلام على فرض صحة وقوعها ح لعدم انحصار المقدمة في الحرام ولكن الحكم بالتعدد موقوف
على تحقق المقتضي اعني تعلق الامر بالماهية الكلية وهو غير ثابت اذ لا دليل عليه بل قد عرفت ان الدليل
على عدم كون الماهية الكلية مطلوبة موجود وهو الاتفاق على عدم وجوب الاتيان بالصلاة ثانيا فان
قلت المقتضي للتعدد موجود وهو نفس الامر المتعلق بالعبادة فيجب الحمل لان الفاظ العبادات
للصحيح كما هو مبين في مقامه فاذا انضم الى هذا ان التكليف بالامر بالفعل المقيد غير صحيح وان الاصل
في الاستعمال الحقيقة لزم من هذه المقدمات الثلث ان تكون العبادة المنهي عنها صحيحة ومطلوبة وفيه
ان هذا تغيير لباس … تحقق الامر وقد عرفت انه غير ممكن الا بعد ارتكاب خلاف
الظاهر على فرض ظهوره في ذلك … كما ذكرنا ان الثمرة منتفية ولكن التحقيق ان الثمرة
موجودة وهي في الصلاة في صورة علم كون زمان حيضها مستغرقا لجميع وقت الصلاة كما لو انقطع
الدم قبل الغروب بمقدار الصلاة او ازيد فان تكليفها بالصلاة ح صحيح لعدم انحصار مقدمتها في الحرام
فعلى هذا لو اتت بها بسوء اختيارها في زمان حيضها قبل زمان طهرها فالحكم بالصحة والعدم يتفرع على
المذهبين في الصلاة ان قلنا بكون الامر دالا على مطلوبيتها في زمان مخصوص والا على مطلوبية
كلية فلو اتت بها في زمان حيضها فيتفرع على القاعدة وان لم نقل بمطلوبية الجهة فلا ثمرة لكون العموم
سواء كان زمان حيضها مستغرقا اليوم جميعا او لبعضه والثالث في بيان تحقيق الحق في المقام فنقول الحق
هو الاول اما الثاني فيظهر الحق فيه الا قليلا فما كان النهي عن العبادة متعلقا لصفات غير اختيارية مثل
الصلاة ايام اقرائك ولا تصل فيها او ايام حيضك فان الظاهر من امثال هذه العبارة هو عدم كون
الحائض مكلفا بهذه الماهية في هذا الزمان لا انه لم يكن مكلفا بهذه الخصوصية والماهية المقيدة بل هي
مكلفة بالماهية الكلية وفي هذا الزمان ويغرم والحاصل ان الظاهر من هذه الامثلة وامثالها ان القيد
طرف للنسبة او قيد للموضوع بمعنى ان المراة الحائض لم تكن مكلفة بالصلاة واما لو لم تكن الصفات
من الصفات الغير الاختيارية بل هي من الصفات الاختيارية مثل دع الصلاة اوقات الجنابة او لا تصل
جنبا ولا تصم سفرا او غير ذلك فلا معارضة في البين … بعض الامثلة … كونه طرفا للنسبة كما في مثال
وفي بعضها … كونه صفة للمنهي عنه كما في امثلة الجنابة فان الظاهر منها ان الصلاة في هذه الحالة
لم تكن مطلوبة لا انه لم تكن مكلفا بالصلاة في هذه الحالة اصلا وحيث قد عرفت انه لا معيار
في هذه الصور فان الامثلة مختلفة فلا بد من الفحص بل الفحص من جهة في الفقه وهو افضل
منه في الطب بانه لو كان الصبي في الزمان الصبي لزم التناقض والرجوع مما قال اولا لان معنى
هذا الكلام على هذا الفرض ان زيدا افضل من عمرو في الطب وفي كل شيء في هذا المكان اي الفقه مثلا

افضل من زيد مطلقا في هذا الفرض اي الطلب مثلا هذا انا ضد ظاهر فلا بد من حمل الفقه فيها لاالة
فيكون المعنى ان علم الفقه اكثر فائدة من علم الطب اكثر من زيد وعمرو عدم ورود نقض
ظاهر انه غير لا ينتهي الكلية هكذا قرره الفاضل الاستاد محشى ولكن الظاهر في نظري ان الظاهر هو
التفسير بالمعنى الثاني في جميع الامثلة المتقدمة ويدل عليه ان اكثر العلماء قالوا بدلالة النهي على
الفساد في هذه الامثلة ونحوها وهو لا ينتج الا على القول بالتفسير ثم لا يخفى عليك ان التفسير بالمعنى
الاول لا يجوز المصير اليه الا في مثل امساك ثلثة ايام وغيره واما في العبادات التي وردت لها
جهة صحة فلا يجوز ان تكون مبغوضة لذاتها انما هو قبيح بالذات لا يصح ان يكون مأمورا به
وما هو حسن بالذات لا يصح ان يكون مبغوضا كما هو ظاهر فتبصر جدا واما القسم الثاني من الاقسام المتقدمة
فهو على قسمين لان النهي اما تعلق بالعبادة المركبة من هذا الجزء كما ورد النهي عن الصلاة مع قراءة
العزيمة مثل لا تصل مع العزيمة واما تعلق بالجزء مستقلا في الصلاة مثل لا تقرأ العزيمة في الصلاة ويمكن
ان يكون منهيا عنه مطلقا من دون تقييد بالعبادة فيكون من قبيل العامين من وجه مثل لا تقرأ العزيمة
ولكن الظاهر ان مثل هذا غير متحقق في الامثلة الشرعية واما مثل لا تغصب فالنهي يتعلق بما هو شرط
للعبادة فان الكون في المكان المباح من شرائط صحة العبادة لا من مقوماتها والكون الجزئي في
الكون الذي من لوازم الجسم وقد يستفاد من بعض ان ههنا قسما آخر وهو النهي عن العبادة لفقد
الجزء كما صرح به من الشرط ولكنه كلام غير وجيه لان الفاقد يكون منهيا عنه لفقد الجزء و
الشرط ولا احتياج الى التمحل بان النهي يدل على الفساد فتدبر واما القسم الثالث فهو ايضا
ينقسم اولا الى قسمين الاول ما تعلق النهي بالعبادة المركبة منه مثل لا تصل مع الستر الغصبي
او في المكان الغصبي والثاني ان يكون منهيا عنه مستقلا وهو ينقسم الى قسمين لانه اما ان
يكون منهيا عنه في العبادة فيكونان من قبيل العامين مطلقا مثل لا تستتر بالمغصوب في الصلاة او
يكون منهيا عنه مطلقا مثل لا تستتر بالغصب او لا تغصب ونحو ذلك فيكونان من قبيل العامين من
وجه وعلى التقادير اما يكون الشرط من الشروط العبادية او المعاملية وقد عرفنا ان بعضهم زاد هنا
قسما آخر وهو المنهي عنه لفقد الشرط وقد عرفت فساده واما القسم الرابع وهو المنهي عنه لوصفه
اللازم ويبقى له الوصف الداخل والشرط الداخل ايضا والمراد به الكيفيات اللازمة للهيئة
او لاجزائها بحيث ينتفي الهيئة والجزء بانتفائها فهو من مقومات الهيئة كالاجزاء ولكن الفرق
بينه وبين الاجزاء ان الوصف الداخل هو الكيفية والترتيب بخلاف الجزء والنهي عنه ايضا ينقسم
الى قسمين لان النهي اما يكون متعلقا بالهيئة المتلبسة به مثل لا تقرأ جهرا او يكون متعلقا به و

وحده مثل لا تجهر في قراءتك فان القراءة الجهرية لا قوام لها بدون الجهر بخلاف الصلاة في الدار الغصبية مثلا
فان الغصب لا يكون من مقومات الصلاة في الدار الغصبية وقد يتعلق النهي به مطلقا فيكون من قبيل العامين
من وجه كما في قوله لا ترتمس في رمضان واغتسل فان الارتماس من الاوصاف اللازمة للغسل فان الغسل
الارتماسي ينتفي بانتفاء الارتماس وقد يمثل بالمنهي عنه لوصفه بصوم يوم النحر وفيه نظر لوجهين الاول
ان القول بكون لا تصم يوم النحر من قبيل المنهي عنه لوصفه مع القول بكون دع الصلاة ايام اقرائك او
لا تصل في ايام الحيض من قبيل المنهي عنه لنفسه كلام لا وجه له لان التفرقة بين هذين المثالين تفرقة بين
امرين لا تفرقة بينهما والثاني لا يصح ان يكون هذا منهيا عنه لوصفه لان معنى المنهي عنه لوصفه كما مر هو
ان يكون المنهي عنه هو المخصوصية لا الماهية الكلية فانها مطلوبة وليست مبغوضة وهو هنا غير صحيح لان
مطلوبية الماهية هنا غير صحيحة لا مصا ومقتضيا في الحرام اذ اليوم الآتي يصح صومه مطلوب بخصوصه
لانه لا يستلزم عدم مبغوضية الماهية مطلوبيتها بل يمكن ان لا يكون مطلوبة ولا مبغوضة يكون مباحا
لانا نقول هذا في العبادات غير متصور لعدم تحقق المباحة كما هو واضح واما القسم الخامس وهو المنهي
لوصفه الخارج والمراد بالوصف الخارج هو وصف لا يلزم من انتفائه انتفاء الماهية مع كون النهي متعلقا به لا مستقلا
مثل صل ولا تصل في الدار الغصبية فان الغصب وصف للصلاة لا يلزم من انتفائه انتفاء الصلاة واما القسم
السادس اعني المنهي عنه لامر مفارق متحد معه في الوجود والمراد بالمفارق هو الوصف الخارج ولكن الفرق
بين المنهي عنه لوصف الخارج وللامر المفارق ان المعتبر في الاول هو التقييدية بمعنى ان يكون المنهي عنه
الهيئة المقيدة وفي الثاني الاستقلالية بمعنى ان يكون المنهي عنه هو هذا الامر المفارق وهو ينقسم الى قسمين
الاول ان يكون النهي المتعلق به مقيدا فيكون من قبيل العامين مطلقا مثل لا تغصب في الصلاة والثاني ان
لا يكون مقيدا فيكون من قبيل العامين من وجه مثل صل ولا تغصب واما القسم السابع وهو المنهي عنه لامر مفارق
له غير متحد معه في الوجود مثل صل ولا تنظر الى الاجنبية وقد يكونان من قبيل العامين مطلقا مثل صل ولا تنظر
الى الاجنبية في الصلاة واما نحو لا تصل ناظرا الى الاجنبية فهو داخل في المنهي عنه لوصفه الخارج اذ لا شرط
فيه الاتحاد في الوجود ثم لا يخفى عليك ان القول بكون النسبة بين لا تصل ولا تنظر الى الاجنبية هو التباين
الكلي والنسبة بين لا تصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلاة هو العموم والخصوص المطلق انما هو على اصطلاح
الاصول لا المنطق فان النسبة بينهما على اصطلاح المنطقي تباين كلي على كلا التقديرين اذ هما شيئان
متغايران مفهوما ومصداقا ولا يتحدان في الوجود ابدا ولا يصح ان يقال ان النسبة بينهما غير التباين الكلي
هذا اقسام النهي في العبادات وقد عرفت ان كل واحد من الاقسام الستة الاخيرة ينقسم الى قسمين
وكذا النهي في المعاملة ينقسم الى الاقسام المذكورة اما المنهي عنه لنفسه فقد مثل له بنكاح الخامسة

وبيع العبد السفيه والمنهي عنه لجزئه كبيع الغاصب مع جهل المشتري فان هذا البيع الذي هو الايجاب
والقبول منهي عنه لجزئه الذي هو الايجاب وقد يناقش في هذه الامثلة الا بانه لا تفاوت بين
بيع العبد والغاصب ونكاح الخامسة ونحو ذلك فانه بدون علم الآخر يكون الجميع منهيا
عنه لجزئه بمقتضى هذه القاعدة ومع العلم يكون الجميع منهيا عنه لنفسه وثانيا ان النهي عنه لنفسه
بناء على كون العقد الايجاب والقبول غير ممكن لان كلا واحدا من المتبايعين لا يكون مكلفا الا بما
هو فعل له ومقدور له ولو قلنا بان المراد من البيع هو الايقاع من البائع فلا يتفاوت الامر في
المثالين فالمعاملة المنهي عنها لنفسها هو بيع المحرم وذبح الذمي فان كلا منهما منهي عنه لنفسه
ومن هنا ظهر فساد القول بان ذبح الذمي منهي عنه لوصفه اذ لو لم يكن منهيا عنه لنفسه لحصل
الذبح الشرعي بذبحه وان كان عاصيا بذبحه واما المنهي عنه لجزئه في المعاملة فكبيع العبد ونحوه من
الامثلة المتقدمة غاية الامر ان بيع العبد منهي عنه لنفس الجزء وبيع الغاصب منهي عنه لوصف الخارج
وقد مثل للمنهي عنه لفقد الشرط ببيع الملاقيح لان القدرة على التسليم شرط في البيع وهو هنا مفقود وقد
عرفت ان مثل هذا خارج عن محل الكلام وقد مثل للمنهي عنه لوجود الشرط بالذبح بغير الحديد فان
الشرط في الذبح هو الحديد والظاهر ان هذا من قبيل المنهي عنه لوصفه الداخل اذ لا شك في انتفاء
الذبح بغير الحديد بانتفاء آلته وبالجملة الآلة المخصوصة من مقومات الذبح المخصوص وان
لم يكن مقوما للذبح الكلي وقد عرفت ان الوصف الداخل هو ما كان من مقومات المتصف به
سواء كان فردا او مهية واما المنهي عنه لوصفه الداخل فكالمثال المذكور وبيع الحصاة
وهو البيع الذي يتعين مبيعه برمي الحصاة اليه بان يبيع المشتري احد الاشياء المعلومة معينا
اياه بالحصاة فانه لا شك في انتفاء البيع المخصوص بانتفاء مثل هذا التعيين واما المنهي عنه لوصفه
الخارج فمثل البيع وقت النداء والعقد واما المنهي عنه لامر يفارقه بحسب الوجود فمثل بيع ولا تعصب في
الثاني الجزئي ولا تعصب في بيعك ولا تكن في دار غيرك تابعا في العموم والخصوص المطلقين واما المنهي عنه
لامر يفارقه بحسب الوجود فمثل بيع ولا تنظر الى الاجنبية او بع ولا تنظر الى الاجنبية في بيعك فظهر
مما ذكرنا تحرير محل النزاع من الجهات الاربع المتقدمة ولا بد من تحرير محل النزاع من جهات اخرى ومنها
ان محل النزاع مختص بصورة كون النهي لفظيا او اعم منه ومن اللبي فمثل ما ورد من ترك العبادة
او معاملة بالاجماع وهل النقيد بمحل النزاع مختص بالاصلي او اعم منه ومن التبعي المقدمي والظاهر
ان النهي المقدمي لا يكون محل النزاع ولا يقول بدلالته على الفساد احد والشاهد عليه ان الظاهر ان
الوجوب التبعي المقدمي لا يكون محل الكلام ولا يتكلم احد كما ادعاه بعض في دلالة النهي على الفساد في

في العبادة بما عليه معظم الاصحاب ايضا فلو كان النهي الذي يكون محل الكلام هو الاعم لزم الاكثر القول
بفساد عبادات من عليه دين وطالب صاحبه بمطالبة صاحبه لان ترك جميع الاضداد مقدمة لما يكون واجبا
وفعلا حراما لانه ترك للترك الذي هو واجب وبالجملة لا شك في عدم كون النهي التبعي محل الكلام في
انما الكلام في النهي الاصلي بجميع اقسامه المتقدمة ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره بعض الفضلاء في تحرير محل النزاع في
مقدمة الواجب متمسكا ان محل الكلام هو الخطاب الاصلي وان الدليل على ذلك هو تصريحهم بالحكم
بفساد العبادة على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فان النهي الذي يدل على فساد المنهي عنه
هو الاصلي لا التبعي اذا تمهدت هذه المقدمات فاعلم ان الاقوال في المسألة ستة الاول دلالة النهي على فساد
المنهي عنه في العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعرفا والثاني عدم الدلالة مطلقا والثالث الدلالة
في العبادات فقط دون المعاملات والرابع الدلالة على الفساد مطلقا شرعا لا لغة والخامس الدلالة في العبادات
شرعا لا لغة والسادس ما نسب اليه ابو حنيفة والشيباني من دلالة النهي على الصحة والمختار هو الثالث
مع القول بالفساد في بعض المعاملات ايضا بواسطة القاعدة الشرعية فلنا هنا دعاوى ثلاثة الاولى
الدلالة في العبادات فقط والثانية عدم الدلالة في المعاملات فقط والثالثة الحكم بالفساد في بعض المعاملات
بالقاعدة الشرعية اما الاول فقد عرفت ان المنهي عنه لنفسه خارج عن محل الكلام وانه لا يحتاج في الحكم
بفساده الى التمسك بان النهي يدل على الفساد واما المنهي عنه لجزئه فالحق دلالة النهي على الفساد
سواء تعلق النهي بالعبادة المركبة من هذا الجزء او بنفس الجزء مستقلا اما الاول فهو محل
ولا فصل مع قراءة العزيمة والوجه في الخروج القاعدة المسلمة من ان المطلق يحمل على المقيد من حيث
الحكم التكليفي والوضعي معا فالمراد بالامر بقوله صل غير هذه الصلاة المركبة من القراءة العزيمة
فيفهم عدم مطلوبيته بما تعلق به النهي مطلقا من حيث الخصوصية ومن حيث الماهية الكلية واما الثاني
فمثل اقرأ في الصلاة ولا تقرأ العزيمة فالحمل هنا ايضا انما هو من باب حمل المطلق على المقيد فان اقرأ مطلق
ولا تقرأ العزيمة مقيد فيحمل بمقتضى المقيد بواسطة القاعدة المذكورة وبالجملة يدل النهي على ان ما
تعلق النهي به لا يكون مطلوبا ولا محصلا للمطلوب واما الوضعية الجزئية بالخطاب الوضعي مثل لا
صلاة الا بسورة مثلا فلا يحكم بالفساد متمسكا بالقاعدة المذكورة اذ لا يفهم التقييد في امثال هذه
الموارد كما بيناه في مقامه الا ترى انه لو قال سيد لعبده ان المحمودة الفلانية قاطع للصفراء ثم
نهاه عن شربه لا يفهم منه انه لم يكن قاطعا للصفراء بالنسبة اليه بل يحكم بكونه قاطعا لها مطلقا
حتى بالنسبة الى هذا العبد المنهي عنه ولكن يحكم بالفساد بواسطة مقدمات وهي ان الصلاة لا تتحقق
بدون السورة بمقتضى هذا الحكم الوضعي وان السورة العزيمة لا تكون مطلوبة بخصوصها ولا محالة الحكم

ولا محصلا له بمقتضى النهي بحسب الفهم العرفي وان كل جزء من العبادة لا بد ان يكون مطلوبا او لازم
هذه المقدمات الثلث هو عدم تحقق الصلاة المطلوبة بقرائة ويمكن ان يقال ان مطلوبية اجزاء العبادة لما
كانت ثابتة هنا بامر مطلق فهذا النهي مقيد فيحكم بالفساد ايضا من جهة حمل المطلق على المقيد فتدبر واما
المنهي عنه لشرطه الذي هو عبادة فكالجزء بعينه فلا يتفاوت الامر في تعلق النهي بالعبادة المشروطة
بهذا الشرط مثل صل ولا تصل مع الوضوء بالماء المغصوب او بنفس الشرط بلا قضية مثل صل ولا
تتوضأ بالماء المغصوب في صلوتك او لا تتوضأ بالمغصوب او لا تتوضأ في المكان المغصوب
فان النهي في جميع هذه المسئلة يدل على ان ما تعلق به النهي لا يكون مطلوبا بنفسه ولا فردا من المطلوب
ولا محصلا اياه فهذه الصلاة التي يكون مع هذا الشرط المخصوص التي تعلق بها النهي لا تكون مطلوبة ولا
فردا من الجهة المطلوبة وهذا هو معنى كونها فاسدة وكذا الوضوء بهذا الماء لا يكون مطلوبا ولا محصلا
للمطلوب فاذن لا يتحقق الوضوء الذي هو شرط عبادي في الصلاة وبدونه لا تصح الصلاة ففي الاول يفهم
التقييد بالنسبة الى الامر بالصلاة وفي الثاني يفهم التقييد بالنسبة الى الامر بالشرط العبادي فيتحقق
واما لو نشأ الشرطية من طريق الوضعية كما في قوله ع لا صلاة الا بطهور فالكلام فيه كالكلام
في الجزء الوضعي واما الشرط الغير العبادي فان كان النهي عن العبادة المقيدة به فيحكم بالفساد بمقتضى
مدلول النهي فان مقتضاه عدم كون ما تعلق به النهي مطلوبا ولا محصلا له فهذه الصلاة فاسدة اذ
معنى كون العبادة فاسدة عدم موافقتها للامر وان كان النهي استقلاليا فلا يحكم بالفساد من
حيث مدلول النهي ومقتضاه اذ مقتضاه عدم كون ما تعلق به النهي مطلوبا ولا فردا من المطلوب
ولا محصلا اياه ولا ضير فيه ونحن نقول بمقتضاه اذ المفروض ان الشرط لم يكن من قبيل العبادات
ولكن لا يلزم من ذلك عدم ترتب الاثر عليه ولا تفاوت بين كون المنهي عنه اخص مطلقا مثل استر
العورة في الصلاة ولا تسترها بالمغصوب فيها وبين كونه اعم من وجه مثل لا تستر بالمغصوب او لا تغصب
فلا يتفاوت الامر من حيث مدلول النهي نعم بينهما تفاوت وهو ان الظاهر من الاخص المطلق كمجيء
لا تستر بالمغصوب في الصلاة هو كون النهي غيريا فيستفاد منه شرطية ستر الغير المغصوب للصلاة
وبالجملة يستفاد من هذا الكلام ان صحة الصلاة مشروطة بعدمه ولكن الكلام هنا ليس من هذه
الجهة بل من جهة مدلول النهي من حيث انه مدلوله ولا يخفى انه لا يقتضي الفساد اذ لو قطعنا النظر
من الغيرية وفرضنا فهم النفسية كما هو ظاهر النهي لا يستفاد منه الفساد قطعا بخلاف الجزء والشرط
العبادي فتدبر واما المنهي عنه لوصفه الداخل فالحكم بفساده متعين سواء كان تقييدا بالنحو الاول مثل
صل مع القراءة الجهرية او مع الجهر في القراءة او استقلاليا بالنحو الثاني مثل لا تجهر في قراءتك او في صلوتك او لا تقرأ جهرا

هذا الكون في صلوتك فان هذا المثال للوصف اللازم للفرد فان الكون في المكان المخصوص
من الاوصاف اللازمة للفرد المتحقق فيه بحيث ينتفي بانتفائه بخلاف الجهر والاخفات فانهما من
الاوصاف اللازمة للهيئة والعبادة والفرق بينهما ان الاوصاف التي يكون لها تحقق بدون تحققها
بالخصوص ولا يكون تحقق العبادة في الخارج خارجا عن هذه الاوصاف المعلومة المعتبرة لنا
كما في الجهر والاخفات فانهما وصفان معتبران معلومان لنا ونعلم ان الجهر لا يتحقق في الخارج
بدونهما ففي اوصاف لازمة للهيئة ونسميها بالوصف اللازم للهيئة للافراد فان لكل فرد
كيفية وقوع ينتفي بانتفائها الفرد ليست للاخر وكيفما كان فالنهي عن الوصف اللازم بكلا قسميه
يقتضي فساد العبادة لان النهي يدل على ان المنهي عنه لا يكون مطلوبا ولا محصلا للمطلوب فاذن يلزم ان لا يكون
الموصوف به ايضا مطلوبا ولا فردا من المطلوب اذ لا قوام ولا تحقق له بدون الوصف فقد يرد ولا
تفاوت فيما ذكرنا ايضا بين كون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق او من وجه كما في قوله صل
ولا ترتمس فان الارتماس من الاوصاف اللازمة للغسل فانه يفهم التقييد هنا ايضا والوجه هو ما تقدم
من ان المنهي عنه لا يكون مطلوبا ولا محصلا له والموصوف به مثله لانه لا قوام له بدونه وقد يرد لنا
هنا في المسئلة السابقة من حيث الدلالة اللفظية فقلنا نفهم التقييد والتخصيص فيما لو كان الثاني
الجزئي بين متعلقي الامر والنهي مثل اسجد للحيوان ولا تسجد للابيض فانه يفهم من هذا الكلام
ان الحيوان المامور به هو غير الابيض فكذا نفهم التقييد فيما لو كان النسبة المذكورة بين الامر والنهي
ولكن بشرط ان يكون المنهي عنه من الاوصاف اللازمة للمامور به كما في مثال الغسل والارتماس
اما المنهي عنه لوصفه الخارج ففاسد ايضا لان الوصف الخارج كما قررنا لا يكون خارجا عن التقييد
فيكون فاسدا بمقتضى النهي للمتحد وجودا واما المنهي عنه لامر مفارق متحد معه في الوجود فان كان تقييدا
نحو صل ولا تصل في الدار الغصبي فحكمه بالفساد الظاهر هو عين المنهي عنه لوصفه الخارج واما غيره فلا يحكم
بالفساد سواء كان النسبة هو التباين الجزئي نحو صل ولا تغصب او كان النسبة بينهما هو العموم والخصوص
المطلق نحو صل ولا تغصب في صلوتك وهذا المنهي عنه لامر مفارق متحد معه في الوجود فيحكم
بالفساد ان كان تقييديا نحو صل ولا تصل ناظرا الى الاجنبية ولا يحكم بالفساد في غيره ومن هذا القبيل
النهي عن التأمين ولذا قال الشهيد الثاني ره بان الحكم بفساد الصلاة معه انما هو لكونه يتعلق
النهي به من الكلام المنهي عنه في الصلاة الذي عدمه شرط لصحتها فالحكم بالفساد انما هو من هذه
الجهة فالجهتية مختلفة ومن هذا القبيل النهي عن التكتف فانه امر خارج عن الصلاة هنا ولكن نعلم
في الشرع ان الحكم بفساد العبادة اذا كان النهي متعلقا بالشيء في العبادة متعين لا من حيث ان

مقتضى النهي ان ما تعلق به لا يكون مطلوبا ولا محصلا له اذ لا يقربنا هذا اذ المفروض انه لم يكن
شرطا عباديا ولا جزءا للعبادة ولا فردا من افرادها اذ هذا هو المعيار في اقتضاء النهي البطلان حيث
ان الظاهر من النهي في هذا المقام هو الغيرية فيستفاد منه الشرطية ومع الاتيان به في العبادة
لا تكون العبادة صحيحة واما الثاني فلما مر من ان مقتضى النهي هو ان متعلقه لا يكون مطلوبا ولا محصلا
له وهذا لا ينافي ان يترتب عليه الاثر على فرض تحققه وذلك مثل ان يقول السيد لعبده لا تبع مالي [illegible]
[illegible] مع قوله له بانك ان بعت يحصل المبيع مالا للمشتري والثمن مالا لك ومثل ان يقول الطبيب الفلاني
قاطع المرض الفلاني مع قوله لا تشربه ابدا فانه لا يفهم من هذا الكلام عدم كونه قاطعا للمرض بل يفهم انه
سبب لرفع هذا المرض نعم يحكم بالفساد في بعض المقامات بواسطة عدم المقتضي لوجود النهي بيان ذلك
ان المقتضي لصحة المعاملة اما يكون من الاحكام الوضعية كما هو مذهب الشارع بانها انما تكون بالايجاب
مقترنا بالقبول يوجب نقل الملك فيكون المثمن مالا للمشتري والثمن مالا للبائع واما ان يكون من الاحكام
التكليفية وهو ايضا على قسمين لانه اما ان يكون مترتبا على المعاملة بعد تحققها او عليها مطلقا فالاول مثل
الاية الشريفة اوفوا بالعقود **والثاني** مثل احل الله البيع فالمقتضي لصحة العبادات لا يكون خارجا عن
الثلاثة فان كان المقتضي هو احد الاولين فلا يكون النهي معارضا لها اذ لا منافاة بين كونه منهيا
عنه ووجوب الوفاء به بعد تحققه او كونه موجبا للاثر المترتب عليه وان كان الثالث فالتعارض
بينه وبين النهي ظاهر لان الاول يدل على جواز المعاملة والثاني يدل على عدم جوازها فالتنافي بينهما ظاهر
فلما كان الثاني اخص من الاول يخصص به في هذه الصورة فارتفع المقتضي للصحة اذ المفروض انحصاره فيحكم بالفساد
للاصل المقرر سابقا **فان قلت** المستفاد من الاية الشريفة احل الله البيع حكمان وضعي وتكليفي اذ
المفروض انه حكم بالتحرز فيه الاية الشريفة والتعارض انما هو بين الثاني والنهي واما الاول فلا كلام لنا فيه في
القسمين الاولين **قلت** ما ذكرته مسلم ولكن الحكم التكليفي هنا فاذا ارتفع الملزوم ارتفع اللازم
بحكم اهل العرف والعادة **واما الثالثة** فالرواية المروية بطريقين احدهما حسن ابراهيم ابن هاشم
والاخر موثق بعبد الله ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده
فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان حكم ابن عتيبة وابراهيم
النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله وانما
عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز فان المستفاد من هذه الرواية منطوقا ان المنهي عنه بالنهي التبعي لا
يكون فاسدا والمراد به هنا هو ما تعلق به النهي ولا بالاصالة من جانب الله تعالى وهو الذي يكون ناشئا
من امره تعالى عنا بعد قول الاخر وهو منهي عن شيء مباح بالذات فهذا الشيء يكون منهيا عنه من جانب الله تعالى بلا واسطة

بلا واسطة ومن جانبه تعالى بالواسطة ويستفاد منها مفهوما ان المنهي عنه بالنهي بلا واسطة من جانبه تعالى
يكون فاسدا وهذا المفهوم هنا معتبر وان لم نقل بحجية مفهوم التعليل لما به ظهور صريح في المنع في المعاملات
في هذا التفصيل لكون الرواية معتبرة والمسألة [illegible] وفي معناها روايات ذكرها الفاضل التوني في الوافية
وقال بعض المحققين ان الرواية بظاهرها مخالفة للاجماع لان المستفاد منها ان عصيان السيد لم يكن عصيانا
لله تعالى واذا ثبت ان عصيان السيد ايضا عصيان لله تعالى فالرواية بما [illegible] بلا فلا بد
من حملها على خلاف ظاهرها واقرب المجازات اليه هو ان يقال ان المراد بقوله انه لم يعص الله انه لم يفعل خلاف
ما قرره الله تعالى وجعله سببا للانتقال كعقد هذا النكاح وبالجملة الرواية على خلاف مطلوب المستدل اقول **وانت
خبير** بان الظاهر من الرواية هو ما ذكرنا ولا يصرفه اصلا ولا يكون مخالفا للاجماع قطعا فتدبر **فان قلت**
على ما اخترته يلزم التعارض بين هذه الرواية وبين الادلة الدالة على كون العقود والايقاعات موجبة
لترتب الاثر مطلقا وان وقعت على الوجه المحرم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه مادة
افتراق هذه الرواية هي المعاملة التي يكون الشخص في ارتكابها عاصيا لله تعالى من دون ان يكون لها
جهة صحة ومادة افتراق تلك الادلة هي المعاملات المباحة ومادة اجتماعهما هي المعاملة التي لها جهة
صحة مع كونها منهيا عنها ولا ريب ان العمل بتلك الادلة مرجح لقلة موردها بالنسبة الى هذه
الرواية وبعبارة اخرى العمل بهذه الرواية يوجب ارتكاب التخصيص في عمومات كثيرة فالاولى ارتكاب التخصيص
والتجوز فيها وقد تقرر نظير هذا الكلام في مسألة الفور من الاستدلال بالاية الشريفة وسارعوا الى مغفرة
من هذا الفاضل حيث قال فيقع التعارض بين هذه الاية وبين الاوامر المطلقة الدالة على جواز التأخير
قلت اولا ان الجواب عن هذا الكلام هو الجواب عن النظير كما تقدم من ان بناء اهل العرف على تقديم مثل هذا
الكلام على الاوامر المطلقة فان بنائهم على تقديم مثل هذا الخبر على تلك الادلة **وثانيا** ان تخصيص هذه الرواية
بالصورة التي هي محل الحاجة يوجب تخصيص الكلام بغير مورده وهو غير جائز لانه يرجع بالنسبة الى [illegible]
لما بناء عليه وارتكاب المجاز فيها بحملها على المعنى المتقدم وان لم يستلزم مثل هذا المحذور ولكنه لا يصار
اليه لتعارض الامر بين المجاز والتخصيص وقد تقرر في مقامه ان التخصيص اولى منه وهنا استدل القائل
بالدلالة مطلقا بوجهين **الاول** ان النهي نقيض الامر وهو مقتض للصحة فلا بد ان يكون النهي مقتضيا
للفساد لان مقتضى النقيضين نقيضان **وفيه اولا** منع كونهما نقيضين بل هما ضدان لجواز ارتفاعهما
وثانيا سلمنا كونهما نقيضين ولكن نمنع ان مقتضى النقيضين لا بد ان يكونا نقيضين **وثالثا** سلمنا ذلك
ولكن مقتضى هذا هو ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد لان نقيض الاقتضاء
هو عدم الاقتضاء **ورابعا** ان غاية ما ثبت من هذا الاستدلال هو الدلالة العقلية لا اللغوية والمقصود

اثبات التنازع الاول ثم واما الثاني فان من المقرر من مذهب الامامية ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد
الكامنة فعلى هذا الايجاب يكون الحكم بالتحريم لمصلحة وكذا النهي لا بد ان يكون لمصلحة وهما متعارضان
لان مقتضى احدهما الفعل ومقتضى الاخر الترك ولا يمكن ان يكون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه
فح لا بد ان ينظر فاما ان يكون الغالب مصلحة النهي او يكون الغالب مصلحة التحريم او لا يكون غلبة
في البين اصلا وعلى الاولين لا بد من ترجيح الغالب وعلى الاخير لا معنى للنهي او الامر فثبت ان كلما يكون
منهيا عنه لا يكون صحيحا لعدم امكان اجتماع المصلحتين بحيث تكونا مستلزمتين للحكم والجواب انه
ان اردت تنافيهما وتعارضهما في العبادات فله وجه لان المصلحتين كلتيهما في الفعل وكذا الجواب
ان هذا الفعل بخصوصه موجب لمصلحة التحريمي فيكون منهيا عنه لا يكون موجبا للمصلحة الامرية فهذه
الخصوصية لا تكون بجهة هذا الفرد لكنها تحقق باعتبار الامر الكلي وتحقق المامور به في ضمنه وهذه
المصلحة لا تعارض لمانع المصلحة التحريمي في الخصوصية لعدم انحصار مقدمة لكلي المامور به في هذا
الفرد وان بان المكلف بسوء اختيار المكلف به الكلي في ضمن هذا الفرد المنهي عنه لا يوجب عدم الاتيان
بالمطلوب وان اردت تنافيهما وتعارضهما في المعاملات فلا وجه له اصلا لان مصلحة النهي انما هي في
ترك الفعل ومصلحة التحريم انما هي بين المطلوبين اصلا فان مورد احدهما غير مورد الاخر ولا سيما
في كونه طلبا ومنهيا ولكن يترتب عليه بعد حصوله وايجاده الامر معلوم مبين قاعدة
في اجتماع الامر والنهي والكلام فيه يقع في مقامات خمس الاول في تحرير محل النزاع والثاني في بيان الفرق
والثالث في بيان الاصل في المسألة والرابع في ان متعلق الاحكام هل هي الطبايع او الافراد والخامس في
الاستدلال اما الاول فاعلم ان النسبة بين المامور به والمنهي عنه اما هي التباين او التساوي او العموم
المطلق او من وجه والاولان خارجان عن محل النزاع لانه انما يمكن ان يتعلق من كل يترتب عليه الحكم مثل السجود تقدم
والسجود للشمس والقمر ويكون كل واحد منهما من قبيل الذهاب والاكرام لا اشكال في تعلق الامر والنهي
في القسم الثاني ولا خلاف لاحد فيه وكذا لا اشكال في القسم الاول وان خالف فيه بعض المعتزلة بناء على اصلهم
من ان الحسن والقبح ذاتيان وفساد هذا الاصل والبناء ظاهر اما الاول فللمنع من هذه الكلية وان
لم نقل بكلية مقابلها كما يجوز ثم واما الثاني فللمنع من كونه كلما كان حسنا او يكون مامورا به
وكذا القبيح بل لذلك انما لم يتعارضهما معارض ذاتي فانه كما في حسن الصدق الضار فانه معارض بقبح
الفعل المضر الذي هو ايضا ذاتي بناء على اصلهم الفاسد ولا لزم ان يكون الصدق مامورا به مطلقا وان
كان ضارا او الكذب منهيا عنه وان كان نافعا وفساده لا يحتاج الى البيان وكذا عدم فساد تعلق
الحكم الى الصدق الضار والكذب النافع لتعارض الذاتيين مما لا يحتاج الى البيان
اعني التنادي



اعني التنادي والمراتبة اعم من التباين في الصدق والترادف من جزئي حقيقي يكون متعلقا
لهما فلا يجوز اجتماعهما وان كانت الجهة متعددة مثل ان قال اكرم نبيلا لعلمه ولا تكرمه لكونه من الطائفة
الفلانية او اكرم الانسان ولا تكرم الناطق او اكرم الانسان ولا تكرم البشر لان تعدد الجهة التعليلية
لا يجدي بالاتفاق والفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية ان المامور به والمنهي عنه في الاولى
شيء واحد معللا بالجهتين العلتين بمعنى ان الاجتماع من الامر وفي الثانية ان المامور به والمنهي عنه
كليان متغايران يصدقان على فرد فيكون الاجتماع من المامور والقائم انه لا اشكال ولا خلاف
في عدم جواز الاول كما لا خلاف في جواز الثاني وانما منع المانع من اجتماع الامر والنهي من كون الجهة
تعليلية قلنا فالنزاع انما هو في الصغرى واما الثالث فمحل النزاع في المسألة الاتية واما الرابع
فمحل النزاع في هذه المسألة فيظهر الفرق بين المسألتين وربما فرق بينهما بوجه اخر ايضا وهو ان الكلام
في هذه المسألة من جهة العقل وفي المسألة الاتية من جهة اللفظ فعلى هذا يلزم اهمال شيئين في كلامهم
عدم بيان الدلالة اللفظية في هذه المسألة وعدم بيان حكم العقل في المسألة الاتية وهو بعيد وكيف
كان فقد يبين حكم العقل هنا في كلام القاطع ويتبين دلالة اللفظ في العامين من وجه فقط ولهذه المسألة
من هذه الجهة اصولية كما انها من الجهة الاولى كلامية واما الثاني فانهم ذكروا ان المجوز يقول
بصحة العبادة المجتمعة مع الحرام وكون الاتي به اثما والمانع يقول بفساده مع كونه اثما ولا يخفى ان هذا
الكلام باطلاقه لم يكن صحيحا لوجهين الاول ان القدر المستفاد من العقل ان الاجتماع غير جائز
فح لا بد من التصرف في احد الدليلين اما بترجيح جانب الامر دون النهي فلا بد لعلية العقل فلا يلزم
المانع القول بالفساد مطلقا الاخذ بالراجح منهما وقطع الاخر فان الفاضل التوني من المانعين مع
ذلك يقول بصحة الصلاة في المكان المغصوب ترجيحا لطرف الامر بورود بعض الاخبار الدالة على ان لكل
احد في كل مكان حقا للعبادة وما ذكروه لرجحان جانب النهي وصرفا الامر من ان العمل بالامر جلب
المنفعة والعمل بالنهي دفع المفسدة ولا ريب ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وان مقتضى الاستقراء
في طريقة الشارع هو تقديم الحرمة كما في الاناءين المشتبهين ونحوه كما يظهر بالتامل ومن ان دلالة
النهي اقوى لان نفي الطبيعة الماهية مستلزم لنفي جميع افراده بخلاف طلب الطبيعة فلا يحتاج الا
عليه اما الاول فلان تقديم دفع المفسدة على مقابله مطلقا بل ربما يقدم الثاني اذا كان الاول في
جنبه كانه لم يكن بل ربما كان اقوى منه بل مراتب وكذا يقدم دفع المفسدة اذا كان جلب المنفعة
في جنبه ضعيفا واما اذا كانا متساويين فلم يظهر بناء على ان في كل منهما جلب منفعة ودفع مفسدة
لان ترك المامور به حرام ويكون فيه المفسدة وترك المنهي عنه واجب فيكون فيه جلب المنفعة

واما الثاني فلان الغلبة المعتد بها ممنوعة واما الثالث فلان القوة الموجبة للترجيح محل
تردد وشبهة فالثاني ان صور تعارض الامر والنهي اربعة الاول ان يكونا قطعيين والثاني
ان يكون الامر قطعيا والنهي ظنيا والثالث ان يكونا ظنيين والرابع بالعكس والاول غير
ممكن لعدم المانع وفي الاخيرين يجب ترجيح القطع قطعا امرا كان او نهيا لان ما ذكر من ترجيح النهي
هو في الصورة الثالثة ان تم فلا معنى للقول بترجيح النهي مطلقا وقد يجاب عن الاول بانه يجب تقديم
النهي بمقتضى اصالة الاشتغال لان العامين من وجه حينئذ سبيلهما سبيل المجمل في محل التعارض ولا مرجح
لاحدهما ما خلينا فيصار للرجوع الى الاصول الفقاهتية ان لم يوجد مرجح اجتهادي فيلزم المانع بمقتضى
القاعدة بالفساد فان قلت الظاهر من كلامهم هو ترجيح النهي اجتهادا قلت مع ان ذلك غير
معلوم يمكن ارجاع ذلك الى الاجتهاد ايضا بجعل الاصل مرجحا لاحد الدليلين ولا يخفى عليك ان هذا
الكلام مطلقا غير تام فان في بعض المقامات مقتضى الاصل هو تقديم الامر كما لو كان الشخص في اول
اوقات الامكان ممكنا له الاتيان بالصلاة في غير الفرد الحرام فيه ثم امتنع اتيانها في غير الحرام فلا
يجب تقديم الامر بمقتضى الاستصحاب فما ذكره المجيب في مقابله من غير هذه الجهة فلا يرد عليه
انه كان مقتضى الاصل هو الفساد وكذا مقتضاه عدم الاثم وعدم كونه حراما فاذا لم يكن
حراما فيكون صحيحا للاجماع المركب لان الاجماع المركب غير حجة مع ان اصالة الاشتغال
ايضا جارية لحصول الشك في الامتثال بغير الفرد المباح فمقتضى اشتغال الذمة اليقيني عدم الاكتفاء
بالفرد المباح ولا يعارضها الاصل المذكور لان مرجعها الى اصالة البراءة ولا ريب في تقديم
اصالة الاشتغال عليها عند التعارض ثم لا يذهب عليك انه لا يلزم القائل بالجواز القول بالصحة
مطلقا بل يجوز له القول بالفساد بواسطة دليل خارجي من اخراج الامر في بعض المقامات ومن
غير ذلك من المرجحات ثم يلزم من ذلك ان يجب القاعدة وجب عليه العمل بمقتضى الامر والنهي في الصور
الاربعة المتقدمة اذ لا تعارض بينهما على مذهبه حتى يقدم القطع على الظني او لا يمكن تعارض القطعيين
واما الثالث فالحق ان الاصل العقلي هو الجواز فان العقل يحكم كلية بان ما لم يدل على امتناعه بالخصوص فهو
جائز واما الاصل اللفظي فالاولى هو عدم الجواز اذ من المعلوم ان الاصل عدم تعلق الحكمين معا بالفرد
فمقتضى الاصل عدم دلالة اللفظ والاولى تسمية هذا الاصل بالاعتباري اعني اصالة عدم الحادث واما
الثاني فمرادنا اعني مقتضى وضع اللفظ فالحق ان مقتضاه الجواز لما سيأتي في المطلقات من ان
المطلق موضوع للماهية من حيث هي ومقتضاه صحة العمل باي فرد كان وذلك تأسيس الاصل وضعا
واما الرابع فتفصيل الكلام فيه انه لا شك ولا ريب في ان الامر والنهي واما انهما موضوع للطلب

الطلب للماهية والظاهر انه لا نزاع فيه والقائل بتعلقها بالافراد يقول به لاجل وجود القرينة
العقلية على ذلك لا لاجل الدلالة اللفظية الوضعية ثم اعلم ان القائلين بتعلقها بالطبائع
بين الفريقين قائل به مع القول بامتناع التعلق بغير الطبيعة وهذا القائل من العدلية بناء على ما هو المعروف
من ان الحسن والقبح من مقتضيات الذات كما اشرنا اليه اجمالا والقائلين بتعلقها بالافراد ايضا بين
فرق ثلاثة على حسب الاحتمالات المتصورة الاول من قال بعدم وجود الكلي الطبيعي بل هو شيء اعتباري
والثانية من قال بوجوده في ضمن الافراد ولكن يقول ان شرط التكليف هو القدرة وهي بدون الواسطة عدم
القائلين بان الامر بالمسببات امر بالاسباب فلا يكون قول صاحب المعالم بعدم التعلق بالطبيعة من هذه
الجهة لما ذهب اليه في مقدمة الواجب من عدم كون الامر بالمسبب امرا بالسبب والثالثة من قال بان الحسن
والقبح انما هي بالوجوه والاعتبارات فلا بد ان يكون الفرد هو المطلوب اذ الاعتبار الموجب لهما انما
هو من عوارض الافراد والحق ان متعلق الاوامر والنواهي هو الطبيعة لا لاجل امتناع تعلقهما بالافراد
بل لانه هو مقتضى الاصل ولا قرينة عقلية ولا نقلية تدل على الخروج عنه لبطلان الاحتمالات الثلاث التي توجب
القول بتعلقها بالافراد اما الاول فلما عرفت في وجه تسمية الاول الاصل المذكور فان مقتضاه القول بتعلقها
بالطبائع اذ لم يوجد ما يساعد دليل في نفيه والثاني صح لحمل قولنا زيد قائم على انه لو لم يكن الكلي موجودا لكان هذا
الكلام كذبا وغير صحيح لانه معلوم انه يمتنع ان يكون الشيء المتحقق الموجود عين الامر الاعتباري الغير الموجود لا
وصحته وعدم كونه كذبا فيكشف عن وجود الكلي الطبيعي والثالث بان العقلاء واهل العرف كافة على ان المطلوب
هو الكلي وكان لا مدخلية لخصوصية الفرد ولهذا يصح ان يأمر المستأجر باكل الطعام في اي من العينين وفي اي من
الاخر ولو كان الفرد هو المطلوب لما رضي بذلك اذ مطلوبية الفرد معنا كونه موجدا للصلاة ومعنى مبغوضيتها
كونه موجدا للغصب ولا يمكن ان يكون الشيء الواحد موجدا للصلاة والغصب فلا يتعلق هذا الامر والنهي اذ مقتضى
هذا الكلام هو كون العبد مخيرا بين الكل اتيانا وتركا فيكون كل واحد منهما موجدا للصلاة والغصب ومنه
وان كانت الصلاة والغصب مخيرا بهما فتدبر والرابع ان عدم كون الكلي موجودا ولكن لا يتم عدم صحة كونه
مكلفا به لان الممتنع يمنع التكليف به اذا استقل الكلف بعدم امكان الامتثال به واما اذا استقل كونه ممكنا
مع حصول الامتثال بان غير ممكن للكلف ايضا فلا دليل على امتناعه والافراد والمحال قبيح اذا كان مستلزما
للغصب وعدم استلزامه هنا معلوم وفيه نظر لكونه مستلزما للغصب بالاشتغال وشبهه لان الكلف
في بعض الاتيان بالفرد الحرام يكون متحققا بالحصول المعتبر في ضمنه والحال انه ليس بمطلوب ولا يكون مجزيا
ولشبهه هذا الحكم الظاهري ومنع كون الحكم تابعا للصلاة والغصب فساده ظاهر والخامس انه اما يكون الماهية
ممكنة او غير ممكنة وعلى الثاني لا يتعلق بها تكليف فما كلفنا به اولا فان قلت بالاول يثبت المطلوب قلت

بالثالث لزم التخصيص ظاهر وارادة خلاف ظاهر من دون نصب قرينة اذ القطعية مفروض العدم و
العقلية لا يمكن الاعتماد عليها اذ قد عرفت ان اهل العرف جميعا يفهمون ان المطلوب هو الماهية بل العقلاء
ايضا يفهمون ذلك فكيف يمكن الاعتماد على مثل هذه القرينة العقلية فان قلت الاجزاء بالمحال قبيح
اذا كان مستلزما للدخول في المفسدة وهنا غير مستلزم لذلك اذ الامتثال بالماهية لا يمكن الا باتيانها
في ضمن الافراد فلا محالة يأتي بالفرد الذي هو عين المطلوب ولا ضرر في اعتقاد كون الماهية هي المطلوب قلت
لا شك في كونه مستلزما للمفسدة كما بيناه والثاني انه قد ذكر بناء على ما قررناه من عدم حصر الامر بالكلي ان الحكم
كلا فيه ان المأمور به هو فرد منا ولا ريب في كونه كليا فان قلت انه لا يقول بذلك بل يقول ان المأمور
به هو كل واحد من الافراد على سبيل التخيير قلت مع انه خلاف ظاهر كلامه فلازم ان لا يمكن الانقسام الى
العيني والتخييري باسره وهو مخالف لطريقة العلماء الكلية لان في ان العلماء اصطلحوا وقسموا ما كان التخيير فيه
بين الافراد المتفقة الحقيقة عينيا وما كان التخيير بين الافراد المختلفة الحقيقة تخييريا واما الثاني ففيه ان الوجوه
المذكورة الا الثاني اعم من المدعى ولا دليل على انه يجب ان يكون المكلف به هو المقدور بلا واسطة بل هو مجرد
ادعاء والقول بان الاحكام تتعلق بافعال العباد والفعل هو المقدور بلا واسطة والمقدور بواسطة ليس بفعل
بل هو اثر الفعل كما تمسك به من قال بان الامر بالمسبب امر بالسبب كلام لا وجه له لانه يقال ايضا نفعل
بواسطة مع ان هذا الوجه لا يقاوم الوجوه المذكورة الدالة على ان متعلقها هو الطبيعة واما الثالث ففيه
زائدا على الوجوه الخمسة التي تقدمت سابقا وجوه الاول مع عدم كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات
الثاني سلمنا ذلك ولكن نمنع ترتب الحسن والقبح على كل وجه واعتبار بل ذلك يترتب على الوجوه و
الاعتبارات العارضة للكلي الثالث سلمنا ترتبهما على كل وجه واعتبار ولكن لا يستلزم كون الفرد هو المتعلق بل
يستلزم كون الماهية هو المتعلق لان مرجع الوجوه والاعتبارات علم المكلف وعدمه وقد عرفت ان المكلفين
يعتقدون كون الماهية هو المكلف به فيصير حسنا فيجب ان يكون مكلفا به فظهر مما ذكرنا القول بان
المتعلق هو الفرد بجميع الاحتمالات واما بطلان قول من قال بكون المتعلق هو الطبيعة لاجل امتناع كون
الفرد مستعلقا فيظهر مما مر من منع كون الحسن والقبح ذاتيا لما عرفت من منع كون كل ما كان حسنا ان يكون مأمور
به وكذا كل ما كان قبيحا منهيا عنه لانه لم يعارضهما شيء اخرى كما بيناه سابقا واما المقام الخامس
مقام الاستدلال وذكر ادلة الطرفين فلا بد فيه من تمهيد مقدمة توجب البصيرة في المقام فنقول بعون الله ان
الامر اما وجوبي او ندبي وكل منهما اما عيني او تخييري وعلى التقادير اما اصلي او تبعي وعلى هذا فيه ثمانية
اقسام وكذا النهي اما تحريمي او تنزيهي وعلى التقديرين اما اصلي او تبعي فهذه اربعة اقسام ويحصل من ضرب
في الثمانية اثنان وثلاثون وتعلقهما اما متساويان او بينهما عموم مطلق او من وجه ومحل الكلام وان كان هو

هو الثاني ولكن لا بد من التكلم في المقام الاول ايضا لان المانع من الاجتماع بقول مرجع الثاني الى الاول فنقول
لا شك ولا ريب في عدم جواز اجتماع الامر العيني وجوبيا كان او ندبيا اصليا كان او مقدميا مع النهي اصليا
كان او مقدميا تحريميا كان او تنزيهيا في المتساويين وبعبارة اخرى في شيء واحد سواء كانت الجهة متحدة او
متعددة لما ذكرنا من لزوم التكليف بالمحال ايضا اذا كان الامر وجوبيا اصليا كان مخرجا في هذه الدار كما
نقل فيها ام مقدميا كما اذا كان المطلوب هو الكلي وكان الفرد مطلوبا من باب المقدمة مخرجا فان المطلوب
على التحقيق ومطلوبية الفرد تبعي مقدمي ولكن انحصر الفرد المحكوم الاتيان به وايجاد المطلوب في ضمنه في الحرام
كما اذا انحصر المكان في المغصوب فانه يكون هذا الفرد واجبا مقدميا عينيا وحراما ايضا ولا شك في لزوم
التكليف بالمحال وهذين المثالين لو كان الامر والنهي باقيا على حالهما لان المفروض ان النهي
تحريمي اصليا كان او مقدميا كما ان الامر وجوبي كذلك وهذا هو السر فيما ذهب اليه من عدم جواز
الامر بشيء انحصر مقدماته في الحرام فظهر سر عدم الجواز في اربعة اقسام وهي ما اذا كان الامر وجوبيا
بكلا قسميه والنهي تحريميا كذلك والا لزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومحبوبا تركه مع الرخصة في فعله
مع مطلوبية فعله على سبيل الحتم فيما اذا كان الامر وجوبيا بكلا قسميه والنهي تنزيهيا كذلك فان من
بالصلوة في الحمام بالخصوص ثم نهى عنها على سبيل الكراهة او امر بالصلوة مطلقا وانحصر المكان في الحمام و
معلوم انه لا يجوز طلب الفعل والترك معا بل هو نوع تكليف بالمحال بل لان هذا تناقض صريح
ولا يصدر من الحكيم بل من غيره ايضا وهذا الوجه يجري في الاقسام الاربعة المتقدمة ايضا فظهر حكم اقسام
ما اذا كان الامر العيني وجوبيا بكلا قسميه سواء كان النهي تحريميا او تنزيهيا وسواء كان اصليا
او مقدميا ومن بيان السر في عدم الجواز اذا كان الامر العيني وجوبيا بكلا قسميه مع النهي مطلقا يظهر
السر في عدم الجواز اذا كان الامر العيني ندبيا بكلا قسميه مع النهي مطلقا وهذه ايضا ثمانية اقسام لان ذلك
ايضا يستلزم اجتماع مطلوبية الفعل مع مطلوبية الترك لان المندوب عبارة عن ما كان فعله مطلوبا و
محبوبا مع ترخيص تركه والمكروه عبارة عما كان تركه مطلوبا سواء كان ممنوعا عن الفعل او مرخصا
فيه والامثلة غير خفية بملاحظة الامثلة السابقة فلا يحتاج الى الاعادة فظهر احكام الاقسام التي يكون
الامر فيها عينيا واما اذا كان الامر تخييريا وهي ايضا ستة عشر قسما فلا اشكال في الثمانية التي كان الامر
فيها وجوبيا سواء كان الامر اصليا او مقدميا في عدم الجواز بجميع اقسام النهي تحريميا او تنزيهيا اصليا
او مقدميا للزوم اجتماع مطلوبية الفعل مع المنع من الترك ولو تخييرا مع مطلوبية الترك اما حتما او مع الرخصة
في الفعل اذ قد عرفت انه تناقض صرف ولا يصدر من غير الحكيم فضلا عن الحكيم ولا تفاوت بين ان يكون النهي
شرعيا مثل ان قال الشارع يجب عليك الاتيان بهذا الفرد او بهذا الفرد او بهذا او قلنا ان الامر يتعلق بالحقيقة امر

بالمقدمة ثم قال بجريهم مطلبك هذا بالخصوص لنا اصلا او مقدمة او هذا مطلوب تركه ومرجوح فعله كالـ
او قال يحصل بناء على القول بان متعلق الاحكام هي الافراد ثم قال لا تعجب فانه لا يمكن ان يكون المتلفع
في الدار المغصوبة من الافراد المخيرة مع كونها حراما او مقلبا بمعنى ان المكلف به هو الكلي والعقل
يحكم بمطلوبية الافراد من باب المقدمة تخييرا فانه لا يحكم بمطلوبية الفرد الحرام والمكروه ولو تخييرا قطعا
بل يحكم بمطلوبية غير الفرد المحرم من باب المقدمة تخييرا واما الثمانية الباقية التي كان الامر فيها ندبيا
فلا اشكال في اربعة منها ايضا وهي ما اذا كان النهي تحريميا اصليا او مقدميا سواء كان الامر اصليا
او مقدميا فانه لا يجوز الاجتماع فيها ايضا لان المنع عن الفعل لا يجتمع مع تجويزه فكيف مع كونه
مطلوبا واما الاربعة الباقية اعني ما كان الامر فيه ندبيا مع كون النهي تنزيهيا بكلا قسميهما
فذهب الفاضل الاستاد قدس سره الى جواز الاجتماع في هذه الاربعة معللا بان المانع منه هو اجتماع المنع
عن الفعل مع تجويز تركه وهو لا يلزم هنا اذ معلوم انه ليس في المكروه منع عن الفعل ولا في المستحب
منع عن الترك **فان قلت** لا نم ان المانع هو هذا فقط بل المانع هو لزوم كون محل النهي مطلوبا
مع تركه وهو هنا موجود **قلنا** لا نم امتناع مطلوبية الفعل مع مطلوبية الترك لان هنا ليس
طلب بل هو مجرد الرجحان وهذا الالزام جريان الحكم الوضعي ايضا وفيه نظر واضح لا يخفى على المتدبر
واما اذا كانت بين المتعلقين عموم وخصوص مطلق دون من وجه كما اذا امر بالصلوة ونهى عن الغصب
فذهب الجمهور الى عدم الجواز كما هو المنقول وبعض الى الجواز وقد ذكر للاولين وجوه **الاول**
هو انه انا نقول بان متعلق الاحكام هي الافراد او الطبايع **فان قلت** بالاول فلا يجوز الاجتماع
قطعا لما بينا من انه يلزم اجتماع المنع عن الفعل مع تجويزه بل مع مطلوبيته على سبيل التخيير وفساد
هذا اوضح من ان يبين والظاهر انه لا خلاف في عدم جواز الاجتماع على هذا التقدير **وان قلت** بالثاني
فلا يجوز ايضا لان الحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة انما هو في المقدمات المباشرة والتخيير انما هو بين جميع
ما يحصل في ضمنه المقدمة حتى الفرد الحرام سواء قلنا بان الحاكم باللزوم هو الشرع بان قلنا بوجوب
المقدمة شرعا او قلنا بان الحاكم به هو العقل فان حكم العقل باللزوم انما هو لاجل ملاحظة وجوب ذي
المقدمة وعدم جواز مخالفة السيد فكيف يحكم بلزوم الاتيان بشيء منع عنه السيد ولو كان تخييرا او
بالجملة عدم حكم الشرع والعقل بالتخيير بين الافراد المباشرة وغيرها مما لا ريب فيه فاذا ثبت ذلك
فالاتي بالكلي في ضمن الفرد الحرام لم يكن اتيا بالمطلوب من الطريق الذي جعل لاتيانه فيه فلا يكون ممتثلا
اذ الامتثال عبارة عن موافقة الامر والمخالفة هنا معلومة لما بينا من كون الشرع او العقل حاكما
بلزوم الاتيان به في ضمن الفرد المباح وفي هذا الاستدلال نظر لانا نمنع انهم قائلون بعدم الحكم بالتخيير بين

بين جميع الافراد حتى الحرام فقولكم فلا يكون ممتثلا قلنا ان اردت بعدم حصول الامتثال عدم الاتيان
بالمامور به الاصلي فكلام لا وجه له لان المفروض ان المطلوب هو الكلي ولا ريب في تحققه في ضمن الفرد
الحرام فيكون ممتثلا من هذه الجهة وان اردت عدم الاتيان بالمامور به المقدمي فهو مسلم ولكن
لا يستلزم ذلك عدم جواز الاجتماع وعدم حصول الامتثال بالمامور به الاصلي اذ لو كان عدم حصول
الامتثال بالمامور به المقدمي مستلزما لعدم حصول الامتثال بالمامور به الاصلي لزم ان لا يصح حج
من مشى من الطريق الغصبي وبطلانه غير خفي على الذكي **والغبي الثاني** انه لو كان اجتماع الامر والنهي صحيحا للزم
التكليف بالايطاق ولو كان اجتماعهما في الواحد الشخصي صحيحا ايضا اذا كان الجهة التعليلية متعددة
والتالي باطل بكلا قسميه فالمقدم مثله اما الملازمة فلان من دخل في الصلوة مثلا على الوجه الصحيح يجب عليه
الاتمام فاذا كان في الدار الغصبي يجب عليه الخروج وعدم الصلوة وليس التكليف بالايطاق الا هذا
وهذا معنى كون الواحد الشخصي مامورا به ومنهيا عنه من الجهتين التعليليتين وفيه نظر واضح لما على
مذهب من قال بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالجواب معلوم واما على مذهب من قال بانه
ينافي الاختيار مع قوله بالجواز عقلا فيجيب عنه اما **اولا** فنقول ان هذا القائل في بيان حكم العقل
حيث الامر والنهي مع قطع النظر عن الادلة الخارجية ونظر الشرع فيها ولو شك في ورود الادلة الدالة
لزوم الاتمام فيه فانه يحكم فيه بالصحة لعدم لزوم هذا المحذور فيه **واما ثانيا** فلانه لعل هذا القائل يمنع
من شمول الادلة الدالة على وجوب الاتمام في هذه الصورة فلا يلزم المحذور **واما الثالث** انه لو كان الاجتماع
صحيحا للزم ان يكون الشيء الواحد الشخصي محبوبا ومبغوضا بيان ذلك انه ان محبوبية الجهة مستلزمة
لمحبوبية كل فرد من افرادها كما هو ظاهر بالعيان والوجدان وكذا مبغوضيتها يستلزم ذلك والا
لما كان الاتيان بالفرد كافيا في الاول وحراما في الثاني وذلك واضح ومعلوم بالضرورة انه لا
يمكن ان يكون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى لا يمكن ان يكون الشيء الواحد موجدا
للمصلحة والمفسدة والقول بان الجهة تقييدية لا يجدي لان هذا الفرد شيء واحد فاما ان يكون في
الواقع مطلوبا للسيد او مبغوضا له ولا يمكن ان يجتمع كلاهما فيه بل لا يجوز وان صرح به كما لو قال
اشتر الحيوان ولا تشتر الاسود ثم قال ولو اشتريت الحيوان الاسود لكنت اتيا بمطلوبي اعني
الحيوان ولكنك معاقب لاتيانك بمبغوضي اعني الاسود فانه لا شك في ان هذا القائل يعد سفيها
عند العقلاء ولا تامل فيه اصلا **وقد يفصل** في الجواب عن هذا الاستدلال بان ذلك الاستدلال
تام فيما يعد في العرف شيئا واحدا كما في المثال المذكور وكما في قوله اغسل ولا ترتمس فان الغسل
والارتماس شيء واحد وكما في قوله صل ولا تغصب فان الصلوة في الدار المغصوبة ليس شيئا واحدا

الغصب بل هي هو بعينه نعم ربما يحتمل شيئين في العرف كما في مثال الخياطة فانها من الغصب في العرف كما
لو قال السيد لعبده ابتغ لي الماء ولا تتصرف في مال زيد فاتى بالماء في قربة زيد فان المحبوب هو الماء
والمبغوض هو التصرف المبغوض ومراد هذا القائل انه يحكم العقل بعدم الجواز لان العرف يحكم بالتخصيص
في الامثلة الاولى دون الثانية حتى يرد بان المقام مقام حكم العقل لا الفهم العرفي نعم ما ذكره هذا القائل
شيئا يطابق فهم العرف على زعمه كما صرح به في هذا التفصيل ظاهر واضح والحق في الجواب عن هذا الاستدلال
هو ان ما ذكره من ان محبوبية الماهية مستلزم لمحبوبية كل فرد من افرادها ثم ان اراد محبوبية الفرد
بخصوصه والوجه واضح وادعاء وضوح الاستلزام ثم وان اراد محبوبية الماهية المطلقة حتى الموجودة
في ضمن هذا الفرد فهو مسلم ولكن لا يلزم كون شيء واحد محبوبا ومبغوضا بل المحبوب شيء والمبغوض شيء
آخر ثم يكون المحصل لهما شيئا واحدا ولا ضير فيه والقول بعدم امكان قصد التقرب كلام لا يلتفت
اليه اذ امكانه لا يخفى على احد ثم لا يخفى عليك ان هيهنا مقامين **الاول** الاوامر التي يكون المقصود
فيها محض التوصل الى الاثر المترتب عليها وليس الفعل مقصودا اصلا كما في اغسل ثوبك فان المقصود
بالذات هو طهارة الثوب وليس نفس فعل الغسل مطلوبا اصلا ولا يكون المقصود فيه الاطاعة قطعا
ولهذا لو غسل الثوب من لم يكن مامورا بغسله لكان مسقطا للامر عن المامور ومثل الامر بالخياطة
وامثاله للكثيرة **والثاني** الاوامر التي ليس المقصود فيها هو محض الاثر المترتب عليه بل المقصود هو
حصول الفعل مع قصد التقرب بحصول وامثاله من الاوامر العبادية لا نزاع في القسم الاول في ان الاتيان
بالفرد الحرام يكون مجزيا واما النزاع في الثاني فلا يخفى عليك ما في قول المفصل والحق في الجواب عن
ما ذكرنا من ان المحبوب شيء والمبغوض شيء آخر والمحصل لهما شيء واحد ولو منع المستدل عن هذا
وقال ان الموجود الخارجي هو شيء واحد شخصي وما ذكرته انما هو بحسب الدقة والتحليل الذهني فلزم
المحذور لقلنا في جوابه سلمنا ذلك ولكن نرى بالعيان والوجدان نعقل كثيرا ونرى شيئا واحدا
يحصل في اجادة الاطاعة وفي عدمه المخالفة الا ترى انه لو امر الزوج زوجته بالاحتجاب والستر عن
الغير لا لاجل وصول الاثر المترتب عليه فقط بل قصد حصول الاطاعة فيه ايضا ونهاها عن التصرف
في مال زيد التي يكون في بيته فاخذت مقنعة من هذا المال وسترت بها بقصد امتثال الزوج
ليس للزوج ان يعاقبها على ترك الستر ولو قال لعدّ من السفهاء بلا تامل وغفلة وله ان يعاقبها على
التصرف المذكور كيف يمكن انكار ذلك وهذا الحالة في الشريعة واقع فوق حد الاحصاء مثل الصلاة في المسجد
فانها مستحبة مع كونها واجبة والصلاة في الحمام مكروهة مع كونها واجبة وامثاله للكثير لا يخفى على المتتبع
والاحكام الخمسة باسرها متضادة كما لا يخفى على المتدبر فيما بينها فلا معنى للقول بجواز اجتماع بعضها

مع بعض ومنع الاجتماع في بعض اخر ولذا تصدى المانعون من الاجتماع لبيان معنى الكراهة في العبادات
فقال بعضهم بان النهي يتعلق بشيء خارج من العبادة لا بنفس العبادة ففي النهي عن الصلاة في الحمام قال ان المنهي عنه
هو الكون في معرض الرشاش وهو شيء خارج من الصلاة فالصلاة واجبة وليست بمكروهة **وفيه اولا**
ان هذا الكلام يجري فيما نحن فيه بطريق اولى لان متعلق النهي فيما نحن فيه هو الغصب فلا دخل له في الصلاة بخلاف
المثال الذي ذكرته فان ظاهره ان النهي يتعلق بالصلاة لا تصل في الحمام **وثانيا** ان هذا لا يجديك
لان الكون المنهي عنه هو جزء الصلاة في الحمام فلزم المحذور وقال بعضهم بان مكروه العبادة هو ما كان
ثوابه اقل من غيره فلا يلزم فيه محذور **وفيه ثانيا** لان المكروه بمعنى مطلوب الترك لا اصل وجه مخطئة
مشتبها بما في الوجوب لا بهذا المعنى اعني اقلية الثواب **وفيه** ان المراد باقلية الثواب من الغير اما يكون
اقلية الثواب من جميع الافراد او من الغير في الجملة ولم يكن بدله او من الغير الذي هو بدله فان كان الاول
فلزم ان لا يكون الكراهة متفاوتة ومتعددة بل يكون جميع المكروهات في مرتبة واحدة وهو خلاف
التحقيق وخلاف ما ضر جوابه فانهم كثيرا ما يقولون ان هذا اشد كراهة وان كان الثاني فلزم ان يكون
جميع المستحبات مكروهات لكونها اقل ثوابا من الواجبات بل يلزم ان يكون الواجبات مكروهات
الا الواجب الذي ثوابه اكثر من كل الواجبات وان كان الثالث يلزم ان يكون الصلاة في الكثير لما على
مكروهة لكونها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام مع انا نعلم بالاجماع عن قلة الثواب المانع كون مطلوبية
تركها ما كان ثوابه اقل فمجرد اجابة وليس فيه طلبية تركها اصلا **فان قلت** بالاول فلزم المحذور من
لزوم كون الشيء الواحد مطلوب الترك ومطلوب الفعل **قلت** بالثاني فهو خلاف النهي فان الظاهر
منه بعد امتناع حمله على معناه الحقيقي اعني طلب الترك مع المنع من الفعل هو طلب الترك من دون منع
والاطلاق في اللفظ وارادة خلاف الظاهر من دون قرينة مرجحة قبيح **فان قلت** العقل قرينة والاعتماد
عليه صحيح **قلت** لا شك ان هذا العقل لا يجوز الاعتماد عليه لان هذه الدقة لا يفهمها الا الاوحدي من
الناس ولا شك ان الناس يتركون العبادة بمجرد ورود هذا النهي عنها ولو كان المراد هو مجرد الاخبار
عن اقلية الثواب لا يجوز الاعتماد عليه في العبادات التي ليس لها بدل كالصوم في الاوقات المكروهة
والصلاة فيها لان هذا موجب لتفويت المصلحة عنهم من دون بدل لا مرغبة لانهم بمجرد ورود هذا
النهي يتركونها فظهر ان الكراهة فيها ليس بمعنى اقلية الثواب **ثم** لا يخفى عليك انه بناء على مذهب
من قال بجواز اجتماع الامر والنهي ايضا لا يجوز الحكم باجتماعهما فيما ليس له بدل لان الجهة فيها متعلقة بالفرد
الواحد الحقيقي لان الفرد هو استحباب صوم كل يوم حتى الاوقات المكروهة واستحباب الصلاة في كل
ان ليس صلاة ركعتين فاذا تعلق النهي بالصوم والصلاة في بعض الاوقات لزم اجتماع الامر والنهي في

العينى مع النهي التنزيهي وقد عرفت عدم جوازه سواء قلنا بكون الامر اصليا او مقدميا فان قلت
مرادهم بالكراهة فيها اقلية الثواب قلت فيه مع ما عرفت فساد ارادة هذا المعنى انه لا معنى
لاجماعهم عليهم بفساد ارادة هذا المعنى وجعل هذا دليلا على مطلبهم فان قلت فما تقول انت في العبادات
المكروهة التي ليس لها بدل قلت متى تحقق الاجماع على الصحة نقول بعدم الكراهة ومتى لم يتحقق نقول
بحرمتها ولم يتحقق الاجماع على الصحة مع الكراهة حتى يلزم المحذور فلا بد من ارتكاب التوجيه
وحمل الكراهة على اقلية الثواب ويكون هذا مؤيدا للكلام الثاني واما العبادات التي لها بدل فنقول
بكراهتها ولا ضير فيه اذ الجهة فيه تقييدية فظهر مما ذكرنا حال الاجتماع في العامين من وجه والعام
المطلق فيندفع اشكال وجه الاشكال ان المنهي عنه في العموم والخصوص المطلق كما في قوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة هو الفرد من الصلاة فح اما نقول ان الماهية المطلوبة هي المتحققة في هذا الفرد وسائر
الافراد او من غير هذا الفرد وبعبارة اخرى اما يكون المطلوب هو الماهية المطلقة او المقيدة بغير كونها
في ضمن الفرد الحرام فان قلت بالاول يلزم ان يكون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا لان محبوبية
الماهية مستلزمة لمحبوبية كل فرد من افرادها كما لا يخفى والمفروض ان هذا الفرد مع قطع النظر عن كونه فرد
مخصوص من هذه الماهية مبغوض لان المفروض ان المنهي عنه هو نفس هذا الفرد لا شيء اخر مثل الغصب في الدار
المغصوبة والا لكان داخلا تحت العامين من وجه وهو خلاف المفروض وان قلت بالثاني فيلزم ان الاتي
بالفرد الحرام لا يكون اتيا بالمطلوب لان المفروض ان الماهية المطلقة لم يكن مطلوبة بل المطلوب هي المقيدة
فلا يصح الاجتماع في الخصوص والعموم والجواب عن هذا واضح وهو انه قاعدة في مقدمات
الواجب هل الامر كما يدل على وجوب المامور به يدل على وجوب ما يتوقف عليه المامور به ايضا ام لا



اختلف فيها الاصوليون على اقوال الاول وعليه الاكثرون كما في جملة من الكتب الوجوب مطلقا سببا
كان او شرطا او جزءا وسواء كان من المقدمات العلمية او غيرها وسواء كان من الافعال او التروك
والثاني وهو مختار بعض متأخري المتأخرين عدم الوجوب مطلقا في مقابل القول الاول والثالث التفصيل
بين السبب وغيره فقال بالوجوب في الاول وعدمه في الثاني والقائل بهذا القول هو صاحب المعالم وقد
نسب الى السيد المرتضى وسيأتي فساده والرابع التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره وهو مختار
ابن الحاجب والخامس دلالته على وجوب السبب ولكن لا من باب الاستلزام بل من باب ان الامر
بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا خارج عن المتنازع فيه بين القوم في هذه المسألة ثم اعلم ان
الفاضل الباغنوي نقل الاتفاق على وجوب الجزء من باب المقدمة ولا نزاع لاحد فيه وقد ادعى الفاضل
التوني الوفاق على وجوب المقدمة العلمية فيزيد على الاقوال احتمالات ثلث بواسطة نقلهما هذين الاتفا

الاتفاقين الاول ان يقال بكون الجزء واجبا وغيره غير واجب والثاني ان يفصل بين مقدمة العلم وغيرها
والثالث ان يقال بالوجوب فيهما وعدمه في غيرهما ولا يخفى ان هذه الاحتمالات تزيد من ذلك بملاحظة التفاصيل
المتقدمين وكيفما كان تحقيق الكلام في هذا المقام موقوف على رسم مقدمات الاولى اعلم ان الواجب له
اطلاقات وتقسيمات باعتبارات فينقسم اولا الى النفسي والغيري وثانيا الى الاصلي والتبعي وثالثا
الى التوصلي والتعبدي ورابعا الى الشرطي وغيره وخامسا الى المشروط والمطلق والمراد بالنفسي هو ما كان واجبا
لاجل ذاته وبعبارة اخرى يكون وجوبه لاجل حسنه الذاتي والغيري هو ما يتعلق به الخطاب مستقلا
ويكون حسنا ومطلوبا في حد ذاته ولكن لزومه انما هو لاجل وجوب الغير كالوضوء والغسل والمراد بقولنا
ان وجوبه انما هو لاجل ملاحظة وجوب الغير لا ان وجوبه معلق على وجوب الغير حتى لا يكون واجبا قبل
وجوبه فعلى الاول لا يكون اتصاف الغسل بالوجوب قبل طلوع الفجر في شهر رمضان مثلا اذا كان الوقت
مضيقا ضائرا في الواجب الغيري لان الوجوب لم يكن معلقا على وجوبه حتى لا يكون معنى لاتصافه بالوجوب
قبل وجوبه وعلى الثاني لا يكون واجبا قبل وجوبه لكونه معلقا عليه ولعل نظر من انكر الاتصاف بالوجوب
في الواجبات الغيرية في المضيقات كما في المثال المتقدم قبل وجوب ما قبل لاجله الى هذا التفسير كما هو
المنقول عن الشيخ الجمال وعن من قال بالاتصاف بالوجوب سواء كان في المضيقات او في غيره قبل الوقت
وقبل وجوب الغير الى التفسير الاول فتدبر والمراد بالاصلي هو الثابت بالخطاب المستقل والتبعي ما كان ثابتا بالخطاب
غير مستقل وبعبارة اخرى ما حكم العقل بوجوبه بعد ملاحظة الخطاب الوارد باستلزامه وذلك كمقدمات
الواجب طرا ولوازمه والتوصلي ما لم يكن المقصود منه الوصول الى العبادة وبعبارة اوضح ما يكون المقصود فيه
حصوله اما لاجل الوصول الى نفسه او لاجل الوصول الى غيره ولا يحتاج الى النية القربة من هذه الجهة كغسل الثوب
فالتوصلي يمكن ان يكون نفسيا كاداء الدين ويمكن ان يكون غيريا كالوضوء فان المقصود منه الوصول الى الصلاة
ويمكن ان يكون اصليا كالغسل وتبعيا كمقدمات الواجب والتعبدي ما كان بغير التقرب والامتثال كالصلاة
وقد يجتمع في الواجب جهة التعبدية والتوصلية كما في قول السيد لعبده اسقني ماء اذا كان المقصود فيه الامتثال
ايضا وقد ينفكان كما في المثال المذكور بعد اتى بالماء لا بقصد السيد لا يجب عليه الاتيان بالماء ثانيا وان كان
عاصيا من جهة عدم حصول الامتثال ولو اتى بالماء بقصد حصول الامتثال لعدم علمه بعلم السيد قبل اتيانه
يكون ممتثلا وسقط عنه الوجوب التوصلي وربما لا ينفك احدهما من الاخر كما في الوضوء فانه لا يتعلق
الوضوء لا بقصد التقرب والعبودية لا يحصل منه المقصود وهو الوصول الى الغير ولا يخفى عليك انه ربما
يجتمع النفسي والغيري والاصلي والتبعي والتوصلي والتعبدي وقد اجتمع غير الاول من الواجبات في الوضوء
كما يظهر بالتامل في الاعتبارات وما لم يكن التقابل حقيقيا لا يكون ضير في ذلك والمراد بالشرطي ما كان وجوده

موقوفا على ارادة فعل اخر كما في نزح البئر على قول الشيخ فان وجوب النزح معلق على ارادة استعمال الماء وكان هذا هو
الامر الوجوب الشرطي في كلامهم ويحتمل ان يكون المراد بالواجب الشرطي في كلامهم هو ما كان جواز فعل الغير موقوفا عليه
فان جواز استعمال الماء موقوف على النزح في المثال المذكورة ولعل الثمرة في صحة الوضوء من هذا الماء وعدمه مع قطع
النظر الوضوء صحيح مثلا على فرض عدم نجاسة الماء وعدم القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وعلى الثاني فالحاصل
لان النهي في العبادة لا يقتضي الفساد كما لا يخفى والمراد بالواجب المطلق هو ما لم يعلق وجوبه على شيء من حيث هو كذلك
والمراد بالشيء في التعريف اعم من وجود شيء او وجوبه او ارادته والمشروط ما يقابله وهو ما علق وجوبه على شيء
من حيث هو كذلك فعلى هذا يكون الواجب الغيري والشرطي من اقسام الواجب المشروط وقيد الحيثية انما هو لادخال
والاخراج وبعبارة اخرى لحفظ الطرد والعكس اذ كل واجب مطلق فهو مشروط وكل مشروط فهو مطلق ولكن الاطلاق
والاشتراط لبيان جهة واحدة وانما قلنا من كون الغيري قسما من المشروط مطلقا انما يتجه على تفسير الغيري بما علق
وجوبه على وجوب الغير واما لو قلنا بانه ما علق وجوبه على وجوب الغير لو كان واجبا لاجل بلا لحاظ وجوبه
فيكون القسم الاول منه داخلا في المطلق والثاني منه داخلا في المشروط وكان هذا هو الذي هذا على فرض التعميم
في الشيء واما لو قلنا بان المراد به هو الوجود فيكون الغيري والشرطي من اقسام المطلق والظاهر كونهما من اقسام
المشروط على التعميم في الشيء لا نسلم هنا نحو المشروط في غير الشرطي والغيري لان هذا يحتاج وضع اللفظ والظهور انما
هو بواسطة الاستعمال **الثانية** انه اذا تعلق خطاب بوجوب شيء وشك في كونه مطلقا او مشروطا فهل
مقتضى الاصل هو الحكم بالاطلاق او الاشتراط الحق هو التفصيل وهو انه لما يكون الخطاب لفظيا او غير لفظي
كالاجماع وعلى الثاني اما ان يكون الواجب نفسيا مستقلا او غيريا ومقدميا او يكون مشتبها بينهما ايضا فعلى
الاول فالحكم بالاشتراط متعين لان الشك في كون الحج موقوفا على الاستطاعة شك في ان الحج واجب ام لا فيكون
شكا في التكليف وهو من البديهي ان الشك انما تعلق بالتكليف المستقل فالاصل البراءة وعلى الثاني وعلى
الثالث فالحكم بالاطلاق متعين لان من البديهي ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل
الا بالحكم بكونه واجبا مطلقا لان المفروض كونه واجبا غيريا او مشتبها بينه وبين الواجب النفسي وعلى التقديرين يجب
الاتيان به شك في حصول الامتثال مثال ذلك وجوب تقليد الاعلم فان وجوب تقليد الاعلم في الحكم الشرعي واذا وقع
الشك في كون شرطها صورة حصول العلم او لا يكون شرطها بل هو واجب مطلق فلما كان التكليف من باب
المقدمة ثابتا في صورة عدم العلم بالاعلم وتقليد شخص لم يعلم بانه اعلم او غير الاعلم يقع الشك في حصول البراءة
والامتثال فالعقل حاكم بلزوم تحصيل البراءة اليقينية وحاكم بلزوم تقليد الاعلم مطلقا وان لم يكن عالما
به ومن هنا ظهر انه لو وقع الشك في كون الواجب نفسيا او غيريا فالاصل هو الغيري وعلى الاول يحكم بالاطلاق
مطلقا في الصور الثلثة المتقدمة نظرا الى اصالة عدم التقييد عملا بظاهر اللفظ ثم لو كان اللفظ مجملا فكما يحكم القسم الثالث

الثاني ولذا يجاب بانه لا يحكم السيد المرتضى بالاطلاق في صورة ورود اللفظ مطلقا بل يجب عليه
الحكم بالتفصيل المذكور زعما منه ان اللفظ مجمل فانه قال كما في المعالم ان الامر في الشريعة على ضربين احدهما
يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكاة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل
النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه فا
انقسم الامر في الشريعة الى ضربين فكيف يحمل ما اقتضاه واحد ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه من انه يجب
السيد الحكم بالتفصيل المتقدم موقوف على عدم قوله بظهور الامر في النفسي ايضا بل هو شرطه
الغيري والا فالحكم بالاشتراط متعين وان احتمل كونه ضربا والحج واضح وفرق في ذلك بين السبب
ودفع بانه محال ان يوجب المسبب علينا بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا يمكن وجود
المسبب الا ان يمنع مانع ومع ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز
ان يكلفنا المتعلق بشرط ان يكون قد تكلفنا بالطهارة كما في الزكاة والحج وحاصل كلامه ان شرط
الواجب بالنسبة الى السبب غير ممكن فيكون الواجب بالنسبة اليه مطلقا فيكون السبب واجبا
لكونه من مقدمات الواجب المطلق ومن هنا يظهر ان السيد في المسئلة المتداولة اي النزاع فيه
معنوي موافق المشهور وما ذكره من التفصيل انما هو في المسئلة اللفظية ثم اعلم ان صاحب المعالم
انكر نسبة القول بالتفصيل بين السبب وغيره الى السيد ونقل كلام المرتضى بانه لا يستفاد من كلامه
هنا هو التفصيل المذكور كما قال به المشهور والحق انه لا يستفاد من كلام السيد هذا وما قبله
بعد هذا التفصيل والحق مع صاحب المعالم بيان ذلك ان الاوامر الواردة في كلام الشارع على اقسام ثلثة
قسم يعلم كونه مطلقا مع وجوب ما يتعلق به الامر لا يكون معلقا على شيء وقسم يعلم وجوب ما يتعلق
به الامر مشروطا وقسم لا يعلم كونه مطلقا ولا مشروطا ولا يكون قرينة على احد الطرفين اما القسم الاول
فالكلام في وجوب مقدماته وعدمه انما هو محل النزاع في المسئلة المعروفة واما الثاني فلا شك
في عدم وجوب مقدماته اذ وجوب مقدماته موقوف على وجوبه وهو موقوف على تحقق المقدمات فلو
كانت المقدمات واجبة للزم ان يكون الشيء واجبا قبل تحقق وجوده وهو باطل واما الثالث فالمتبادر
على وجوب مقدماته لقيام ان يكون الامر ظاهرا في الوجوب المطلق والسيد قد فصل في هذا المقام بين السبب
وغيره فقال بعدم الوجوب في الثاني وبالوجوب في الاول متمسكا للثاني بان الامر في الشريعة ورد على ضربين
قسم يدل على وجوب مقدماته ويكون مقدمات المامور به فيه واجبة وقسم لا يكون كذلك فاذا ورد الامر
في الشريعة على ضربين فكيف يحمل قسما واحدا لم هو مشترك بين الاطلاق والتقييد فلا يكون مقدماته واجبة
وللاول بان اشتراط وجوب المسبب باتفاق وجوب سببه غير معقول فالقرينة العقلية قائمة بكون

يكون الامر بالنسبة الى السبب عاما يدل على وجوب ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا هو ملخص كلام السيد

وهو كما ترى صريح في ان كلامه في مقدمات الامر المعرى عن القرائن وقال التفصيل في هذا المقام ان ظاهر في

ما قصده المشهور في وجوب مقدمات الواجب المطلق كما يستفاد من تعليل الوجوب السبب بعدم امكان

اشتراط وجوب السبب باتفاق مجوزي السبب وهي السيد الجواب عن استدلال المعتزلة على وجوب

نصب الامام بورود الامر باقامة الحدود على ما قال من عدم وجوب مقدمات المامور به بالامر

المعرى عن القرائن وهو تام بعد فرض الاشتراط وتمامية ما قاله واما على المذهب المختار من كون الامر

ظاهرا في الاطلاق كما هو مختار المشهور فالجواب هو منع اشتراط صحة اقامة الحدود وامكانه على اذن الامام

لا خاصا ولا عاما بل يكفي وجود الفقيه واجراء الحدود وان لم يكن باذن من الامام ولو باذن

عام بل يكون مخاطبا بخطاب فاقطعوا او السارق اذ نادى في اجراء الحدود والشك في الاشتراط لا يوجب

العمل به لكونه مدفوعا باصالة عدم التقييد فان قلت التقييد في الجملة ثابت فانه لا شك في انه لا يجوز

لغير الامام والفقيه اقامة الحدود قطعا واما الشك في الفقيه فيكون اللفظ مجملا فمقتضى ما مع الاحتمال

هو نصب الامام وتحصيل اذنه لكونه قدر المتيقن قلت نمنع كون الاشتراط بالنسبة الى الفقيه

ثابتا بل الشك انما هو في اصل الاشتراط فيدفع بالاطلاق ومقتضاه عدم الاشتراط ولكن يقال ان الخطاب

هذه الخطابات تدل على اقامة الحدود عليهم ولا يلزم ارتكاب خلاف الظاهر لان تصرف الجميع في

كل مرتبة من المراتب مسلما عدم القطع بذلك ولكنه محتمل فيكون مجملا بالنسبة الى الرعية فيحكم بعدم الوجوب

عملا بالاصل المتقدم مسلما شمول الخطاب لغير القضاة من الرعية ايضا ولكن لا شك في اختصاص الخطاب

بالمتناهين وعدم شموله الغيب والمعدومين ولا بد في المتناهين واحد من الشرط فعلم لتقييد

والاشتراط بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين الشرط بان ذلك الواجب المشروط عند وجود شرطه

واجب مطلق فلا ضير في الامر به من دون تقييد كما ان المستطيع وصاحب النصاب لحمس

من اشتراط ذلك الشرطين لهما ودرايته عند اهل العرف والعادة كثيرا فلا يمكن التمسك بالاطلاق الامر

لاحتمال ان يكون عدم التقييد في اللفظ لكونهم واجدين الشرط اذ قد عرفت وقوع ذلك في العرف والعادة

كثيرا فيقع الشك في كون اقامة الحدود واجبا علينا فيدفع بالاصل المتقدم فلا يكون مقدمة من نصب

الامام واجبا ايضا فان قلت نحن نرى بالعيان والوجدان ان بناء اهل العرف والعادة على الحكم بالاطلاق

وعدم كونه شرطا ويكون من يشترك معه مكلفا بالامر به لو كان لسيد عبدان وقال السيد لاحد

العبدين ان كل حكم ثبت لصاحبك فانت مكلف به ايضا يحكم اهل العرف والعادة بكونه مكلفا بكلما ثبت

لصاحبه وان كان حاله مغايرا بحيث يوجب احتمال الاشتراط التكليف به قلت نحن لا نقول بكل

بكلما ثبت برجال يوجب الرفع البدن عن الاطلاق والحكم بعدم التكليف عند عدم وجود الحالة المخصوصة بل نقول الحالة

التي يكون عليها الصاحب وقت الاوقات بحيث يوجب انصراف الاطلاق عليهما اليها وعدم شمول الفرض عنه الحالة

يكون عليها موجبا لرفع التكليف لغير الحاضر المشافه كما يوجد صفحا في الخاطب يرفع التكليف عنه ويمكن

انحصار ذلك فيما يحمل المطلق على الفرد الشايع مثلا ولم يصدق جميع ما ذكر ولكن نقول نحن وان قلنا كون الامر

ظاهرا في الاطلاق ولكن اشتراطه ببعض المقدمات بحسب العادة او بحكم القوة العاقلة ثابت عند الكل لو لم الناس

بمثل احكام السلطان وكون صحتها موقوفة على وجود نفس من نصابه ولم يوجد ذلك في البين حتم فانه لا شك

في انهم ليس بانهم على كمالهم مكلفين بهذه التكاليف وان كانت الالفاظ الدالة مطلقة غير مقيدة في اللفظ

وكما لو قال السيد لعبده اسقني ولم يوجد الماء فانه لا شك في انه لا يكون بناء على كونه مكلفا بالتوجه فقط

وجوده وان كان في غاية السهولة مع ان اللفظ مطلق ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل اذا عرفت

ذلك فالحري بالمقام ان نذكر المسائل كون الامر حقيقة في الاطلاق ونقول يدل عليه وجوه الاول التبادر

فان الظاهر من الامر بالشيء هو عدم اشتراط وجوبه بشيء والثاني ذم اهل العرف والعادة عبدا المامور من

جانب السيد بشراء اللحم مثلا تاركا اياه معتذرا بانه لم اعلم يكون الامر مطلقا ولم تكن قرينة تدل عليه والثالث

انه لو كان الامر مشتركا بين الاطلاق والاشتراط لزم توقف اهل العرف في الاوامر الواردة بالنسبة اليهم الى

المقدمات كثيرا وثبوت الاطلاق بالنسبة الى بعضها لا يستلزم ثبوته الى البعض الآخر فتأمل الثالثة

اعلم ان المقدمة اما داخلية او خارجية والاولى عبارة عن الاجزاء والثاني ينقسم الى اقسام تلثة الاول السبب

وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته والثاني الشرط وهو ما لا يلزم من وجوده الوجود

ويلزم من عدمه العدم والسبب للاقات الاول العلة التامة والثاني المقتضي كما في الوضوء سبب للطهارة

والدليل على انه مقتضي لا غير انه قد يمنع من اقتضائه مانع كالحيض والثالث العلامة كما في الدلوك سبب لوجوب

الصلاة مع انه ليس بعلة ولا مقتضي لان المقتضي لوجوب هو الحسن الثابت في ذاتها وقد يستفاد من بعض كونه

حقيقة في العلة التامة ومن اخر كونه حقيقة في الاعم منه ومن المقتضي ومن اخر كونه حقيقة في الاعم من التلثة العدم

صحة السلب عن كل واحد فانه لا يصح عند الفقهاء ان يقال في الدلوك ليس بسبب لوجوب الصلاة هكذا استفيد من

كلام الفاضل الاستاد دام ظله وفيه نظر ثم ان المقدمة تنقسم الى الوصلي وتنقسم الاولى الى الوضعي والثاني

كنصب السلم وتحصيل الماء للوضوء والصلاة ثم انها باقسامها التلثة المذكورة في التقسيم الاول تنقسم الى شرعي

وعقلي وعادي ومثال السبب العقلي النظر الى الحاصل العلم الواجب وقد يقال بان هذا سبب عادي

وعقلي لا امكان تحصيل العلم بغير النظر ايضا في الاشياء والكتب مشحونة فلا نطيل بذكرها ثم انه

ينقسم الى مقدمة وجود ومقدمة علم والثاني ينقسم الى مقدمة العلم بالفعل والى مقدمة العلم بالترك الاول

كالاتيان بالامور المستحبة في الشبهة المحصورة الوجوبية والثاني كترك محاذي الحرمية ومن هنا ظهر انقسامها
الى الفعل والترك ايضا **الرابعة** اعلم ان الدلالة تنقسم الى الاقسام الثلاثة المشهورة وعرف القوم المطابقة بانها
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له والتضمن بانه دلالته على جزئه والالتزام بانه دلالته على خارجه اللازم وقيد
المتاخرون هذه الاكثر بقيد الحيثية لاخراج الدلالة المذكورة في المشتركات وقد اورد بانه لا تشمل دلالة المجازات
من اقسام الدلالة اللفظية سواء قلنا بكون القرينة جزء الدال او شرطها او خارجا عن الثلاثة بمقتضى هذه
التعاريف لان الظاهر من الوضع هو الشخصي وبعبارة اخرى هو الحقيقي ولفظ الاسد فانه لم يستعمل
اسد في الموضوع له ولذا ايضا ان اسد في الرجل ... وضعا للرجل الشجاع وبالجملة لا شك في ان
الاطلاق الموضوع له على المعاني المجازية خلاف ظاهره فالاولى التعريف بما عرفها به بعض الاجلة وهي
ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام المراد والتضمن دلالته على جزئه والالتزام دلالته على خارجه اللازم
فيعم جميع اقسام الدلالة في كل من الحقيقة والمجاز وادخال دلالة المجازات على التضمن والالتزام ...
فاسد على المختار من ان التضمن والالتزام انما هما من اقسام الدلالة التبعية ولا يتصفان بالحقيقة
والمجاز لانهما فرع الاستعمال وحصولهما بوجود الجزء والخارج ولو اريد بالجزء والخارج من اللفظ بخصوصه
لم يكن دلالة اللفظ عليهما تضمنا ولا التزاما بل هي مطابقة الا على مذهب القدماء ... ومن ههنا ...
ثم ان الخارج اللازم اما يكون بحيث يلزم من تصوره اللزوم تصوره ام لا والقسم الاول البين
بالمعنى الاخص وهو ايضا على قسمين لانه اما يلزم من تصور الطرفين وتصور النسبة بينهما الجزم باللزوم
ام لا والقسم الاول البين بالمعنى الاخص وقد يطلق الاول البين في الاطلاق ويعبر عنه بالبين كذلك
والقسم الاول من القسم الثاني البين بالمعنى الاعم والاخير غير البين وغير البين بالمعنى الاعم ينقسم ايضا الى قسمين
لانه اما يعلم كونه مرادا للمتكلم من الخطاب ام لا والثاني ايضا على قسمين **الاول** ان يكون المستفاد
من الخطاب حكما تبعيا استقلالا وان كان الاستفادة تبعية مثال الاول المفاهيم فانه يجوز ملاحظتها
جاز ... يفهم حكم الفحوى ومثال الاول من البين بالمعنى الاعم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام
بناء على مذهب من قال بالدلالة اللفظية ومثال الاول من القسمين الاخيرين هو وجوب المقدمات
فان استفادته من الخطاب حكما تبعيا كالمقدمة الاستفادة والثاني ان يكون المستفاد حكما استقلالا
وان كان الاستفادة تبعية مع انه ايضا تبعية لان ... وجوبه في المقدمة وعدم كونه مرادا من
الخطاب واقع بملاحظة ذهول المتكلم عنها فضلا عن وجوبها ومثال الثاني من هذين القسمين دلالة
الآيتين على اقل الحمل فان استفادته من الخطابين تبعية لانه مع قطع النظر عن القائل ليس الكلامان ما سيق
بهما افادة هذا المعنى واستقلال الحكم وعدم كونه تبعيا للحكمين المستفادين من الآيتين مما لا ينبغي ... لا تجمعه

ثم بعد تعريف ما عرفت هذه الاقسام الاربعة فاعلم ان الدلالة الالتزامية تنقسم الى قسمين لفظية وعقلية
والمراد بالاول هو ما يفهم كون اللفظ دالا على اللازم واللازم مقصودا للمتكلم وهو يوجد في البين بالمعنى
الاعم كما يوجد في البين بالمعنى الاخص مثال الثاني دلالة المفاهيم ومثال الاول دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
العام بناء على المذهب المشهور من كون الدلالة لفظية على مذهب السبكي فان المنقول ... قائل بكونها عقلية
والثاني هو ما كان دلالة الخطاب عليه تبعية بمعنى انه لا دلالة للخطاب عليه بالذات بحيث يكون مقصودا للمتكلم
من هذا اللفظ بل العقل لما كان حاكما باللزوم بين المامور به واللازم حكم بحكم الامر بهذا اللازم تكليفا كان
او وضعيا تبعيا كان او مستقلا ولا يخفى ان العقلية ايضا توجد في البين بالمعنى الاخص كما توجد في غير البين
بالمعنى الاعم كما في دلالة النهي على الفساد لا شك ولا ريب في اعتبار الدلالة اللفظية والدليل عليه هو ... بل
على اعتبار الظن الحاصل من الخطاب واما العقلية فغير معتبرة لانه ربما يحكم الشخص بشيء ولا يكون ملتفتا
الى لوازمه ولذا كثيرا ما نرى رجوع الامر عما امر به بعد الالتفات الى بعض لوازمه ولا يعقل ههنا في ...
النسبة الى العالم بالاصطلاح **فان قلت** فاذا لم يكن الدلالة العقلية معتبرة فلا يجوز الحكم بمقتضاه مثلا
بما ذكرتم من كون الامر ... لا يلزم ان يعلم كونه شيء مطلوبا للامر لان ... مقدمات فاذا
لم تكن الدلالة العقلية معتبرة واحتمل كونه مطلوبا للامر بالتبع وعدم كونه مطلوبا اصلا بحيث يكون
مبغوضية اللزوم فكيف يحكم بجواز الاتيان به وبكونه مطلوبا بالتبع فاذا لم يجز الحكم بذلك فالتكليف
... لعدم امكان الاتيان بالمامور به بدون هذا اللازم **قلت** ما قلنا من عدم الاعتبار
انما هو من حيث هي دلالة عقلية وقطع النظر عن الجزم بالانفكاك ولا يكون الامتثال بالمامور به الا بالدلالة
اللفظية موقوفا على هذا اللازم واما لو كان موقوفا عليه فلا بد من الاتيان به ولا يكون بناء اهل العرف
على اعتبار احتمال الرجوع بواسطة احتمال المبغوضية في هذا اللازم فتدبر ثم لا يخفى عليك ان ما
ذكرنا من عدم اعتبار الدلالة العقلية انما هو في غير كلام الله تعالى والنبي والائمة في الاحكام الذي يحتمل
في حقهم الذهول والغفلة واما في كلام الله وامنائه فلا وجه لرفع اليد عن الدلالة العقلية بل هي معتبرة كالدلالة
اللفظية **الخامسة** اعلم ان المقدمة اما مقدورة او غير مقدورة والثاني على قسمين لان عدم القدرة اما يكون
من جانب المكلف او من جانب المكلف لا شك ولا ريب في كون القسم الاول داخلا في محل النزاع كما انه لا اشكال
في عدم كون القسم الثاني داخلا فيه وانما النزاع في الثالث ويتفرع على هذا على مسألة ان الامتناع بالاختيار ينافي
الاختيار كما نسب الى المشهور او لا كما هو مختار بعض والحق في هذه المسألة هو التفصيل وهو ان من قال بالمنافاة
ان اراد نفي التكليف حقيقيا كان او ابتلائيا فان هو كونه معاقبا وعدم لزوم قبح في عقابه ...
اخرى ان اراد قبح الطلب فعلا حقيقيا بان يقال له افعل وان كان ابتلائيا لا قبح في عقابه فهو كلام متين لا ...

التكليف الحقيقي لا يحتاج الى البيان واما الابتلائي فهو ايضا كذلك لان التكليف الابتلائي انما هو لاجل
الامتحان والاختبار واتمام الحجة على المامور وهو موقوف على امكان الامتثال في نظر المامور واما
عدم امكان الامتثال فلا يتصور في مقام ارادة الفعل بكيف يجربه ومن هنا ظهر الفرق بين هذا الشخص
العصاة الذين يمتنع منهم الفعل بواسطة ارادتهم على الترك فان الاختيار بالنسبة اليهم يمكن فتعلق بجواز
تكليفهم بالتكليف الابتلائي وان كان الحقيقي بالنسبة اليهم ايضا جائز لا يقال على هذا يلزم التجاوز في
الاوامر الواردة بالنسبة اليهم لانا نقول ان الامر حقيقة في طلب الفعل سواء كان ابتلائيا وحقيقيا
وقد استعمل في كليهما كثيرا نعم هو مجاز فيما اذا كان المقصود هو مجرد التوطين لا طلب الفعل وان كان
ابتلائيا فتدبر هذا الحجة لا اشكال في قبح تكليف مثل هذا الشخص وان كان عقابه صحيحا وغير قبيح عند العقل
فمراد من قال بعدم المنافاة ان كان هو صحة تكليفه في هذه الحالة باحد القسمين فقد عرفت فساده وان
كان مراده هو مجرد صحة العقاب على الترك لا صحة تكليفه باحد القسمين فكلامه متين ومن قال
بالمنافاة ان اراد عدم صحة هذا ايضا فكلام لا وجه له والقول بكونه تكليفا بالايطاق وهو مرجع
لضوابط العدلية مردود بجلية الكبرى ولا يلزم خلاف العدالة الا ترى انه لو دخل احد في ملك
الغير غصبا فاضطر على الدخل والخروج مع ان الخروج لا يمكن الا من ملك الغير لا يكون مذموما عند العقلاء
ولا عند القوة العاقلة لكونه هو الباعث على ذلك فعلى هذا يمكن ان يرجع النزاع بين الفريقين لفظيا
فمن قال بالمنافاة اراد نفي صحة التكليف ومن قال بعدمها اراد صحة العقاب فلا تعارض بينهما ثم
علمك انه يجوز القول بالاختيار بعدم المنافات لا يلزم الحكم بكون هذا الشخص مكلفا بالتكاليف
فيكون المقدمات المذكورة واخل في محل النزاع بل يمكن القول بعدم كونه مكلفا بالتكاليف المعلومة بالشرائط
لا نصراف الادلة الدالة على الاشتراط الى غير هذه الصورة فيكون مكلفا لكن لا بالشرط المخصوص
الادلة الدالة على التكليف فلا يكون مكلفا رأسا ويختلف باختلاف الموارد فظهر انه بمجرد رفع المانع
العقلي بمعنى القول بكون التكليف ثابتا لما قلنا من انصراف الادلة الى غير هذه الموارد ثم اعلم ان هنا
اشكالا واردا على القائلين بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ينبغي ان يذكر في هذا المقام وهو انه
اتفق الامامية الاثنا عشرية على ان الكفار مكلفون بالفروع ايضا ومن جملة الفروع التكليف بقضاء
الفوائت وايضا قد ثبت عندهم ان الاسلام يجب ما قبله واستجير بان هاتين المقدمتين لا يجتمعان
مع القول بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار لانه لا شك ولا ريب في سلب الاختيار عن الكافر في القضاء
ولزوم الحكم بالتكليف بالايطاق على فرض وجود المقدمتين المذكورتين بيان ذلك انه لا شك ولا ريب
في عدم صحة العبادة منهم في حال الكفر وبعد الاسلام لا يرتفع الامر به فيجب ... لم الايان بالعبادات

بالعبادات الفائتة فلا يصح تكليفهم بالقضاء وان كان ذلك الامتناع باختيارهم بناء على مذهب
القائل بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار واما على مذهب ذلك فلا اشكال لانه وان لم يصح منهم العبادات
حال الكفر ولكن يمكن لهم الايمان بها ... حال الكفر كما لا يصح منهم عدم الطهارة لا يقال ان التكليف
الابتلائي لا يضر في المقام لانا نقول ان عدم صحة التكليف الحقيقي مع الاختيار لا اشكال فيه واما الاشكال
في النزاع في التكليف الابتلائي فمن يقول بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ومن يقول بعدم
التكليف مراده هو التكليف الابتلائي ليس الا اللهم الا ان يقال ان النزاع بينهم لفظي بان يكون مراد من
قال بعدم صحة التكليف هو عدم صحة الطلب لا عدم صحة العقاب ومن قال بعدم المنافاة وصحة التكليف مراده
هو صحة العقاب كما مر بيانه فلا قائل بالمنافاة مطلقا حتى يقول بعدم صحة العقاب ايضا ولا ينافي ايضا ان التكليف
توطيني والمطلوب هو حصول المقدمات اما حقيقيا او ابتلائيا فلا ضير في تعلق التكليف التوطيني في ممتنع
كما ترى في اوامر الموالي بالنسبة الى عبيدهم كثيرا لانا نقول ان ذلك باطل من وجوه اما الاول فلان هذا
خلاف ظاهر قولهم ان الاسلام يجب ما قبله ويسقط القضاء عن الكفار فان امثال هذه العبارة ظاهرة في كونهم
مكلفين بنفس القضاء لا بالمقدمات واما الثاني فلانه بناء على هذا يكون الامر بالقضاء بعد الاسلام
وهو فاسد جدا واما الثالث فلان هذا الجواب لا يصح بالنسبة الى الكافر العالم بعدم صحة تعلق الامر التوطيني
الى العالم بامتناع تحقق المامور به لانه لا يتصور في حقه التوطين والاشتغال بالمقدمات كما لا يخفى
ثم اعلم انه من جوز ان قلنا ان الاوامر متعلقة بالكليات كلية او في بعض الاوامر في الاوامر الاصلية لا يقول
بذلك في الاوامر التبعية بانها متعلقة بالافراد وذلك لوجهين الاول ان المقصود في الاوامر الاصلية
هو حصول المامور به وايجاده لاجل الحسن الكائن في نفسه وهو كما يمكن ان يكون بالوجود والاعتبار
فيكون المامور به هو الفرد فكذا يمكن ان يكون ذاتيا فيكون المامور به هو الكلي واما الاوامر التبعية فلا
يكون المطلوب فيها هو المامور به لاجل نفسه بل بطريقيته انما هو لاجل كونه موصلا والموصل انما هو
الفرد لا الكلي ومن نظره واضح والثاني وهو المعتمد في اثبات المدعى هو انه لو كان متعلق الامر التبعي هو الكلي
يجب ان يكون هناك امر تبعي آخر متعلق بمقدمة هذا الكلي ولا بد ان يكون المامور به هذا الامر التبعي هو
الفرد فلا لزم ان يكون هذا الامر تبعي آخر فيه ايضا فينتقل الكلام فيه وهكذا فلا بد ان ينتهي الى الفرد
فحيث كان الامر هنا للثانية فلا معنى للقول بكون الامر التبعي الاول متعلقا بالكلي والثاني بالفرد لانه
لغو لان مقدمة مقدمة الشيء مقدمة لذلك الشيء فلا يحتاج الى الامر الاول ثم المامور به بالامر التبعي
اما ان يكون الافراد المباحة فقط او الامر التخييري فيما او المحرمة كالتخلل جبل التخيير او القدر المشترك
بينهما اما القدر المشترك بين الاول فقط او بين الثاني فقط والقدر المشترك باقسامه الثلاثة باطل لما مر

ان المامور به بهذا الامر هو الفرد مع ان القسم الاول مخير ايضا فانه كما لا يتخير التخيير من الشرع
بين الفرد المباح والحرام كذا لا يتخير من العقل ايضا [illegible] الحرام [illegible] والوجه واضح والتخيير بينه وبين الفرد
المباح كذلك ايضا لكن هذا التخيير تخيير عقلي فبعد تعين الاول هو التخيير بين الافراد المباحة في ضمن
المقدمة المحرمة لكان اتيا بالمامور به ومتثلا من هذه الجهة وان كان عاصيا من جهة ايجاده في ضمن المقدمة
المحرمة وكذا الحال في فعل الغير اذا لم يكن بامر المكلف فانه لم يكن محلا للنزاع في عدم تعلق الوجوب به بخصوصه
لعدم كونه مقدورا للمكلف وكذا لا معنى للتخيير بينه وبين فعله لان التخيير بين المقدور وغير المقدور قبيح ولا حكم
به سفيه فضلا فكذا لا يكون متعلق الوجوب هو القدر المشترك بينه وبين المامور به لان الاوامر الشرعية متعلقة
بالافراد ولكن لا يلزم هنا ايضا خروج فعل الغير عن المقدمية فيكون فعل الغير ايضا من اسباب حصوله وسقط الامر
عن ذمته فظهر مما ذكرنا ان محل النزاع في المقدمة التي يتعلق بها الوجوب فان محل النزاع فيها هو فعل المكلف
المباح الذي يكون مقدورا له ان قلنا بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار او يكون مقدورا له بالذات و
ان صار ممتنعا بالاختيار بناء على القول بعدم المنافاة السادس في بيان الوجوب المتنازع فيه اعلم انه يحتمل ان
يكون الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب اللفظي بمعنى ان يكون وجوبها مستفادا من اللفظ بان يكون دالا عليه
بدلالة مستقلة فيكون المقدمة المستفادة من اللفظ والمراد من قول القائل كن على السطح شيئين وجوب ذي
المقدمة ووجوب المقدمة ويحتمل ان يكون الوجوب المتنازع فيه هو ما كان مستفادا من الخطاب المستقل
وان لم يكن لفظيا فيكون الاجماعات ونحوها داخلة في محل النزاع ويحتمل ان يكون هو مجرد المطلوبية والحرمة
في الفعل وان لم يحصل منه خطاب به وان كان [illegible] على التقادير الثلاثة يحتمل ان يكون الوجوب المتنازع
فيه هو اللزوم للعقاب المستقل وهذا ايضا ينقسم الى اقسام الاول ان يكون العقاب مترتبا على ترك
كل مقدمة من المقدمات والثاني ان يكون العقاب على ترك المقدمة المفضي تركها الى تركه سواء كان المفضي
واحدة منها او المجموع فعلى هذا لم يكن ترك المقدمة مفضيا الى ترك ذي المقدمة اصلا بان تعلق ارادة المكلف
بعدم الاتيان بفعل المقدمة لا لاجل نفسه بل لاجل كونه موقوفا على مقدمة لم يرد فعلها لم يكن على ترك المقدمات
عقاب والثالث ان يكون العقاب مترتبا على المجموع من حيث المجموع فيكون على ترك الجميع عقاب واحد والرابع
ان يكون العقاب مترتبا على ترك المقدمة لاجل كونه مفضيا الى ترك ذي المقدمة والعقاب حينئذ يكون على ترك
ذي المقدمة تقدم عليه ويحتمل ان يكون ملزوما للعقاب المستقل فهذه احتمالات خمسة حاصلة من
الثلاثة والخمسة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتمال الاول لا يكون محلا للنزاع بين العلماء قطعا لوجهين الاول
ان ذلك مخالف لفهم العرف والعادة فكيف يمكن ان يذهب اليه العلماء جميعا الا شاذ منهم والثاني انه لو كان
ذلك محلا للنزاع لتمسكوا في اثباته بما تمسكوا به في اثبات دلالة الالفاظ من العلائم ونحوها وكذا اللزوم

اللزوم للخطاب المستقل على ترك المقدمة فانه فاسد باقسامه لا يصلح ان يكون محلا للنزاع فالدليل على المدعى
استدلال المشهور على وجوب المقدمة بالدليل المشهور من انه لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها وح ان كان يكون
مكلفا بالاتيان بالواجب ام لا فالاول يستلزم التكليف بالمحال والثاني يستلزم خروج الواجب عن كونه
واجبا وكلاهما باطلان فتعين ان يكون المقدمة واجبة وحاصل الكلام انه لو قال بتعدد العقاب بان قال
بعقاب آخر على ترك ذي المقدمة في زمان وتحقق قدرته عليه مع انه لا يمكن كونه مكلفا به في هذا الزمان
هو بين التكليف بالمحال وهو باطل وان كان باختياره لان المفروض ان المستدل لا يقول بجواز ذلك
فاذا اثبت انه لا يجوز له ان يقول بعقاب آخر فعلم انه لا بد له ان يقول بكون هذا العقاب على ترك ذي
المقدمة متقدم على زمان ايقاعه لحصول الترك الحكمي له بترك المقدمة وان لم يقل بذلك وقال بكون هذا
العقاب على ترك المقدمة لزم ان يخرج الواجب عن الوجوب وهذا الدليل ايضا يدل على كون ذلك لا حتمال
ترك ذي المقدمة وبين [illegible] وحيث قال الخصم بوجوبه لزم احد المحذورين فصحة الكلام انه لا يجوز له القول بتعدد
العقاب كما عرفت ولا يقول به ايضا فح لم يقل بكون هذا العقاب على ترك ذي المقدمة لزم خروج الواجب
عن الوجوب على تقدير وجوب المقدمة ايضا فلا بد ان يكون مراده ان العقاب يترتب على ترك ذي المقدمة لاجل
حصول تركه الحكمي فظهر من هذا الدليل ان المستدل به لا يقول بالوجوب الملزوم للعقاب المتعدد وهو
قسم من الاقسام فلا يكون احد من هذه الاقسام محلا للنزاع وان ظهر عدم كون ثلاثة منها محلا للنزاع بوجه آخر
وهو ما تقدم من ان الوجوب بمعنى وجود الخطاب المستقل لا يكون محلا للنزاع و الحاصل انه حيث ظهر
عدم كون الوجوب اللفظي محلا للنزاع فخرج خمسة اقسام من الاقسام المتقدمة منها هو الثلاثة وما خرج
هو وجه من كونه محلا للنزاع في عدم كون الملزوم لتعدد العقاب محلا للنزاع هو قسم من الاقسام المتقدمة
وتعيينها يظهر بالتامل فبقي ستة من الاقسام وظهر من هذا الدليل كون اثنين منها محلا للنزاع ايضا وهما
مستند الخطاب على المطلوب اعم من القطعي بدون ملازمة العقاب ولو بعنوان كونه على ترك ذي المقدمة ومجرد مطلوبية
الفعل ومبغوضية الترك من دون ملازمة العقاب كذلك لانك قد عرفت ان الدليل يدل على انه لو لم يكن الملزوم
للعقاب لخرج الواجب عن الوجوب يبقى ثلاثة والحق ان حصول مدلول الخطاب محلا للنزاع لا وجه له لان كثيرا ما
تامر بالاشياء ونحن غافلون عما تتوقف عليه فضلا عن صدور خطاب بما دل على طلبه فالاشياء ليست محل النزاع
كما هو الظاهر فعلى هذا ما هو الوجوب بمعنى محبوبية المقدمة ومطلوبيتها بحيث لو سئل عنها من المحبوب لطلبها
وكذا مبغوضية تركها مع ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة عند تركها وهو المقام السابع في بيان ثمرة النزاع
لا اشكال في وجوب الثمرة على ما جعلناه محلا للنزاع وقلنا ان النزاع بين المشهور انما هو فيه فيما الحكم بفسق
التارك للمقدمة تركا يفضي الى ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب وعدم الحكم بالفسق

على عدم القول بالوجوب بل في زمان ايقاع ذي المقدمة فلا يتعدد استحقاق العقاب بناء على الاول
و عدمه على الثاني بيان ذلك ان معنى وجوب المقدمة بهذا المعنى هو استحقاق العقاب على الترك الحكمي لذي المقدمة
كما يستحقه بتركه الحقيقي ولا يجوز التركين فيجتمعان وقد يفترقان فلو ضل عن الطريق المنتهي الى الحج مع الرفقة بحيث
لا يمكن الاتيان فتح بعد عام بسفره ولحق المطالب فان لم يبق المنتهي اليه الا بمدن الرفقة مع رفقة
اخرى وان ترك الحج ايضا يحكم بسفره ثانيا لان الكل ثانيا عن الفعل الاول ولو ترك المنتهي مع رفقة يحصل
الظن بعدم امكان الحج له بعده لا يستحق العقاب ثم انه لو سافر رفقة اخرى فتركه ايضا لا يستحق العقاب
ثانيا ايضا وهكذا كلما تعدد الترك تعدد الاستحقاق و يحكم بالعدالة بين المتعين على فرض تحقق التوبة
فلو مات في وسط السنة تبين انكشف عدم كونه مكلفا بالحج في الواقع لكان مستحقا للعقاب على الترك
الحكمي ايضا لانه تارك للمامور به باعتباره وسيجيء توضيح ما ذكرنا عند بيان الاستدلال وقد نقل الفاضل
الاستاد قدس سره عن بعض الفحول انه قال ان من جملة الثمرات على النزاع في هذه المسألة الاصولية مسألة اصولية
اخرى وهي انه لا يجوز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة ويجوز على القول بعدم وجوبها بيان ذلك
ان المامور به في الاوامر التعبدية هو الافراد وان قلنا بكونه هو الماهيات في الاوامر الاصلية وتقدير الوجه
في ذلك فاذا ثبت ذلك فاما ان يكون المقدمة المامور بها هو الحرام تعيينا او المباح مخصوصا او هما على سبيل
التخيير لا سبيل الى الاول و الثالث لاستلزامهما الاجتماع الذي اتفقوا على تحريمه فتعين ان يكون هو الثاني فلا
يكون المقدمة منحصرة في المباح فلا يكون المحرمة موصلة فلا يكون اتيانا بالمامور به حتى يحصل الامتثال مع
العصيان وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من خروج الحرام عن المقدمية وعدم حصول الامتثال بالفرد
الذي اتى به بالمقدمة المحرمة كلام غير مسلم فان المقدمة امر كلي وقد وجدت وعدم تعلق الامر المقدمي
بالوجود في ضمنه لا يستلزم عدم كون كل فرد من افراد المقدمة مطلوبا غايته ذلك كونه مستحقا للعقاب لترك الواجب
المقدمي وارتكاب الحرام مع انهم صرحوا بان وجوب المقدمة الا توصلي في الواجب التوصلي يسقط وجوبه
بقيام الغير مقامه وان كان حراما فلا يكون مستحقا للعقاب الا على فعل الحرام واما ثانيا فلانه لا دليل على ما ذكره
من ان الامر ببعض المقدمات على التخيير بينها دون بعض اخر يوجب خروج المامور به عن المقدمية اذ لا اجماع
الاجماع على مذهب القائل بعدم الوجوب الشرعي ايضا اذ لا شك ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمامور به
في ضمن المقدمات المباحة لا المحرمة اذ كما ان تخيير الشرع بين المباحة والمحرمة قبيح كذا تخيير العقل بينهما ايضا
قبيح اللهم الا ان يقال بان الفرق ان الوجوب الشرعي ثابت من اللفظ فيكون اللفظ الدال على وجوب الاتيان بها
و ايجاد المهية في ضمنها مقيدا واللفظ الدال على مطلوبية المهية مطلقة ومن المقررات ان المطلق يحمل على المقيد
وذلك لا يجري في العقل وانت خبير بان هذا فاسد ايضا اما اولا فلما مر من ان العقل بالدلالة القطعية

ما لا يقول به احد ولا يتفوه به عاقل وثانيا ان ما ذكره من حمل المطلق على المقيد فانما هو في الاوامر الاصلية والمطلوبات
الذاتية لا التبعية وقد ذكروا في هذا الاصل فروعا تسمى من جملتها حصول البراءة للناذر باعطاء درهم ملوي لمن اتى
بواجب باعطائه ما اتى بالمقدمة بناء على القول بالوجوب وعدمه وبناء على العدم وفيه نظر ايضا لان الاحكام
منصرف الى شرط فيه القربة وعبادات اخر الى الواجبات الاصلية ولو فرضت وقوع النذر على العموم
بان قال لله ان اتى بواجب اي واجب فلا يشمل ايضا لعدم شمول العمومات للافراد الاندرة كما هو المحقق
ومن جملتها ترتب الثواب على فعلها والعقاب على تركها بناء على الوجوب وعدمهما على العدم لا وفيه ايضا
نظر لان هذا موقوف على كون محل النزاع هو احد الاحتمالات الثلث في الوجوب الملزوم لتعدد العقاب
وقد عرفت فساده و ربما قال باختيار لزوم العقاب على كل مقدمة على القول بوجوب المقدمة و يشهد
لذلك بان القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده قالوا بانه لا يدل النهي على الفساد وليس معناه
الا استحقاق العقاب على الفعل فيكون معاقبا على ترك المقدمة التي هي ترك الضد وانت خبير بانه لا دلالة
لذلك على مطلوبه اصلا لانه يحتمل ان يكون ذلك لاجل قولهم بالخطاب اللفظي على وجوب المقدمة من غير عقاب
على الترك ويكون القول بالفساد لاجل عدم الامر لا لوجوب النهي حتى يقال ان النهي المقتضي للفساد ليس
الا ان يكون معاقبا على الفعل ويحتمل ان يكون لاجل قولهم بالوجوب الذي جعلناه محلا للنزاع فهذا
النهي الذي يدل على الفساد مقتضي للعقاب ايضا فانه مستحق للعقاب بمجرد ارتكاب الفعل وان كان
لاجل افضائه الى ترك المامور به كما مر بيانه ويحتمل ان يقول بوجوب النهي الشرعي او العقلي مع عدم القول
باستحقاق العقاب ويقول بالفساد لاجل عدم وجود الامر ويحتمل ان يكون لما ذكرت فاذا احتملت
هذه الاحتمالات فكيف يقول بتعيين احدها من دون معين سلمنا ان قولهم بدلالة هذا النهي على
الفساد مستلزم لاستحقاق العقاب على الفعل ولكن لا نم استحقاق العقاب على كل مقدمة فلم ومن
جملتها وجوب النية فانه قيل على القول بوجوب المقدمة يجب نية التقرب فيهما وفيه نظر ايضا لان وجوب
هذه النية انما يكون لاجل توقف صحة المامور به عليها اولا لان الامتثال لا يحصل بالواجب المقدمي الا بالنية
او لان حصول الثواب موقوف عليها والكل باطل اما الاول فلان من المعلومات ان وجوب المقدمة
توصلي و الواجبات التوصلية لا يشترط في تحقق توصليتها اشتراط النية و لذا يسقط الوجوب بفعل
الغير ويحصل المطلوب في ضمن المقدمة المحرمة ايضا ومعلوم عدم حصول النية فيهما فلو كانت صحة
المامور به موقوفة على النية لما كان الاكتفاء بهما صحيحا فاذن لا يحتاج الى الاتيان واما الثاني
فلانا نمنع من توقف حصول براءة الذمة عن التكليف بالاحتياط من كل واحد على النية اذ لا دليل عليه
فلا بد من البقاء تحت الاصل حتى يثبت الخروج اذ الاصل في الاوامر التوصلية لا التعبدية واما الثالث

فلان هذه ليست ثمرة اخرى بل هذه بعينه ثمرة ترتب الثواب على الفعل لا ان ترتب الثواب بدون النية غير معقول
وقد نقل عن الغزالي انه قال بترتب الثواب على فعل المقدمة من حيث عقاب على الترك وقال بعض المحققين لا
غائلة في التزامه من جهة بعض الاخبار كقوله من بلغه شيء على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما
بلغه وفيه نظر ايضا لعدم شمول الرواية لما اخرج المخبر عن اهل اجتهاد من بعد ورده انه اصلا بل
الرواية منصرفة الى الصورة ثم اعلم انه يترتب على القول بان الامر بالمسبب عين
الامر بالسبب وجوب النية على السبب لكونه هو المأمور به وقد ثبت من الادلة الشرعية وجوب النية
في الواجبات الاصلية التعبدية فلا ينافي سوى ... في الصلاة الفرد المتشخص بالوجود الخارجي لا الطبيعة
الكلي ويترتب عليه ايضا عدم جواز اجتماع الامر والنهي لانه يستلزم الجمع الامري الذي هو قبيح بالاتفاق
وان كان الامر تخييريا لان المفروض ان الكلي لا يكون مأمورا به بل المأمور به هو الافراد فلو كان
الافراد المحرمة مأمورا بها لزم الاجتماع من جانب الامر وان كان الامر تخييريا ولذا نقول لا بد ان يكون
المأمور بها هي الافراد المباحة بعينها ثم اعلم انه قال صاحب المعالم ان البحث في السبب
قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر وانه لا تكاد تجد امرا ... واورد عليه بعض المحققين انه
لا معنى للقول بكونه قليل الجدوى وان الغالب تعلق الاوامر بالاسباب دون المسببات كيف يمكن
القول بهذا مع ان الغالب خلاف ذلك فانه قد ثبت ان متعلق الاوامر هو الماهيات لا يبقى شك في ان
هذا ثمرة القول بكون استلزام الامر بالمسبب الامر بالسبب ثمرة كثيرة فكيف يمكن القول بقلتها وانت
خبير بعدم ورود هذا الايراد على صاحب المعالم وان كان في حد ذاته تاما وتعلق الامر بالمسبب كثير
لانا قد بينا في مقامه ان متعلق الاوامر هو الطبائع وما تعلق فيه الامر بالسبب دون المسبب نحو تعلق
الامر بالوضوء والغسل الذين هما سببان للطهارة ونحو تعلق الامر بالصوم الذي هو سبب حصول الكفارة
ومثال تعلق الامر بالمسببات نحو الامر بالعتق الذي سببه الصيغة والامر بالطبائع التي يكون سبب وجودها
هو الافراد ووجه عدم ورود هذا البحث على صاحب المعالم ان صاحب المعالم قائل بعدم وجود الكلي
الطبيعي اصلا فلا يتصور كثرة الثمرة على مذهبه والدليل على كون مذهبه هو عدم وجود الكلي هو قوله بتعلق
الاوامر بالافراد مع قوله باستلزام الامر بالسبب الامر بالمسبب وبصحة التكليف بالمقدور بالواسطة فان
مقتضى ذلك هو القول بكون متعلق الامر هو الكلي لظهور اللفظ فيه ان كان موجودا والا لزم التناقض و
التضاد بين الكلامين فان مقتضى الاول هو صحة التكليف بالمقدور بالواسطة ومقتضى الثاني هو عدمها
دليل هذا الا التضاد والتدافع فلا بد من المصير الى ما قلنا من عدم قوله بوجود الكلي الطبيعي فتدبر

المقدمة الثامنة

لا يخفى عليك ان مقتضى الاصل هو عدم الوجوب باي معنى كان من المعاني المتقدمة ثم يتفاوت الاصول

فيكون بعضها مخالفا للاصل الاعتباري مثل الوجوب بمعنى صدور الخطاب بطلب المقدمة فان صدور
الخطاب به حادث ومقتضى الاصل الاعتباري عدمه وان كان ملزوما للعقاب المستقل فالاصل براءة
الذمة عنه ايضا ويكون بعضها مخالفا للاصل التوقيفي كالدلالة اللفظية فان مقتضى قاعدة التوقيف هو
الاقتصار على القدر المتيقن وكذا الاصل براءة الذمة عن العقاب المستقل ايضا ان قلنا بكونه معه ويكون
بعضها مخالفا لاصالة تأخر الحادث وهو المعنى الذي قلنا بكونه محل النزاع اذا عرفت هذه المقدمات
فلنتكلم على ذكر ما ينبغي ان نذكره من اثبات الوجوب بوجوب المقدمة بالمعنى الذي جعلناه محل النزاع
بين القوم قلنا على بناء العقلاء طرا انهم يحكمون باستحقاق العبد التارك للمقدمة المفضي تركها الى ترك
ذي المقدمة قطعا ويقينا واحتمالا او وهما اذا كان في مقابلة ... يحتمل عند العقلاء سواء كان ذو الواجب
موسعا او مضيقا العقاب عند تركها ولا يكون السيد في عقابه مذموما عندهم ولو لم يكن واجبا
بهذا المعنى لكان محلا للاذية قطعا ولما استحق العبد العقاب جزما فالثابت بمثال التوضيح المدعى وهو
مثل ان يأمر السيد عبده باتيان الماء من البئر الفلاني في الليل مثلا وكل واحد منهما عالم بان المعبر اليه
لا يمكن الا مع الرفقة وان عادة الرفقاء ترتيبهم انهم يأتون البئر في كل يوم مرة وذهب الرفقاء ولم يذهب
العبد واطلع عليه السيد فانه لا اشكال في معاقبته ولا يكون محلا للذمة والملامة وليس للعبد ان يقول
لم يجئ زمان اتيان الماء فاتي بالماء في زمانه بل كل من اطلع على هذه الحالة يحكم باستحقاق العبد العقاب
بلا تأمل وتشخيص وانت خبير بان هذا المثال المذكور يشمل كل من الاقسام المذكورة من المعلق والمطلق والا
والموجب ... العقلاء حاكمون باستحقاق العقاب في هذه الحالة في الجميع وكذا لو فرض الواجب موسعا بان
يكون زمان اتيان الماء من اول الليل الى آخره فان المعيار هو ترك المقدمة المفضي تركها الى ترك ذي
المقدمة ثم اعلم انه قد يتحقق في المثال المذكور بخلاف العادة وجود رفقة اخرى يذهبون الى البئر
لاتيان الماء فلم يذهب العبد معهم فيستحق العقاب ايضا ثانيا وهكذا لو وجد رفقة اخرى بخلاف
العادة مثلا فيستحق العقاب ثالثا وهكذا كلما تعدد الترك الحكمي تعدد الاستحقاق كما هو ظاهر
بالمراجعة الى طريقة العقلاء ثم انه قد اورد وجوه في اثبات الدلالة اللفظية على وجوب المقدمة
بهذا المعنى استحقاق الثواب والعقاب على الترك وهو اشكال وارد على من قال بعدم الدلالة
اللفظية على وجوبها بهذا المعنى وهو ان تارك المقدمة تركا مفضيا الى ترك ذي المقدمة اما
يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة او لا يكون والثاني باطل قطعا والدال اما ان يكون هو العقل او اللفظ
والاول باطل اما المستقل منه فواضح واما التبعي منه فلعدم اللزوم في البين فتعين ان يكون
هو اللفظ والجواب انه لا شك ولا ريب ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الفعل على سبيل الجزم والالزام

ولا دلالة له على استحقاق الثواب والعقاب اصلا ولذا لم يستفد من امثال الصادر من الآلي والمتمحض في استحقاق
العقاب على ترك امثاله استفادة من استحقاق العقاب على الترك انما هو بقرينة المقام من كون الآمر
عاليا او القول بعدم وجود الملزوم فاسد لان اللزوم هو الطلب الحتمي الصادر من العالي وقد يقرب الالزام
بوجه آخر وهو انه لا اشكال في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد العام اعني الترك ولا ريب ان هذه الدلالة
لفظية كما عليه الاكثر او عقلية كما عليه المرتضى وح انما يكون هذا الترك المنهي عنه هو القدر المشترك
بين الحقيقي والحكمي او الاول دون الثاني او الثاني دون الاول وعلى الاول والثالث يثبت المطلوب
وهو كون الترك الحكمي مدلولا للفظ وعلى الثاني نقول ايضا ان الترك الحقيقي المنهي عنه انما يكون هو
الاختياري فقط او القدر المشترك بين الاختياري والاضطراري وعلى الاول يلزم ان لا يكون عقاب
على ترك ذي المقدمة الا من ترك المقدمة ولا من الترك الحقيقي لذي المقدمة بعد ترك المقدمة
لان العقاب المترتب على الترك الحكمي انما هو اصالة لا اضافة الى الترك الحقيقي فاذا لم يكن الترك
منهيا عنه فكيف يكون المفضي اليه منهيا عنه فتعين ان يكون المنهي عنه هو القدر المشترك وهو
ط لانه مستلزم للقول بكونه منهيا عن الترك في صورة سلب الاختيار وهو خلاف فهم العرف وان
لم يكن فيه ضرر من جهة التكليف بما لا يطاق لقولنا بجوازه مثلا وقد يقرب الايراد بوجه آخر وهو ان
معظم اصل ما يدل على وجوب المقدمة وذي المقدمة معا على سبيل القبلية والبعدية بمعنى ان يكون دالا
على وجوب المقدمة مطلقا وعلى وجوب ذي المقدمة بشرط ايجاد المقدمة فيكون من قبيل الواجب المشروط
فاذا لم يوجد المقدمة لا يكون مكلفا بذي المقدمة ويكون مستحقا للعقاب على ترك المقدمة لا على
شيء آخر ولا يدل على وجوبها الا المذكور بل يدل على وجوب ذي المقدمة فقط وفيه احتمالات ثلث
لان المامور به اما يكون المقدمة المقدورة زمان ايجاده فقط او غير المقدورة فقط او القدر
المشترك بينهما وهو نفس فعل ذي المقدمة وكلها باطلة اما الاول فلاستلزامه كون الواجب مشروطا
اذ وجوبه مشروط باتيانه بالمقدمة اذ بدونه غير مقدور فلا يكون واجبا واما الثاني فلاحتياج
معه الى البيان واما الثالث فلان لازمه القول ببقاء التكليف مع سلب الاختيار لان معنى
القدر المشترك انما هو هذا كما لا يخفى وهو خلاف الفهم العرفي فانهم يحكمون بعدم كونه مكلفا
ح فنقول بما ذكر اي لاجل المخالفة للفهم العرفي لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار والجواب عن
الشبهة المذكورة بطريق الاجمال هو ان هذا مخالف للبديهة فان الدلالة اللفظية معناه ارادة وجوب المقدمة
من اللفظ وهو باطل قطعا لانا كثيرا ما نريد امرا ولا نلتفت الى مقدماته فكيف نحكم بالحكم بكونها واجبة وهذا
ولا يخفى عليك ان لازم ما اخترناه من وجوب المقدمة هو القول بوجوب الاجتناب عن كل

واحد من المشتبهات في الشبهة المحصورة وتعدد العقاب على فرض ارتكاب كل واحد منها على سبيل
التدريج لانه في ارتكاب كل واحد منها ارتكب الحرام المقدمي ولو حتما وقد قربنا انه يستحق العقاب
بمجرد الترك الحكمي ولو ارتكب الجميع دفعة واحدة يستحق عقابا واحدا لعدم التعدد وكذا لو ارتكب اثنين منها
دفعة يستحق عقابا والحاصل ان الامر دائر بين الترك الحكمي فبعدد يستحق عقابات متعددة وفي ارتكاب
واحد منها مثل ان يشرب الماء من الاناء المشتبه بالحرام بعد ذلك يشرب منه ايضا وهكذا فيستحق في
كل واحد من الدفعات مقدمة دفعات وفيه اقوال خمسة آخر الاول جواز ارتكاب الجميع مطلقا والثاني
جواز ارتكاب الجميع على سبيل التدريج دون الدفعة والثالث وجوب الاجتناب عن قدر الحرام
الكلي وجواز ارتكاب الباقي والرابع لزوم القرعة وتعيين الحرام والخامس وجوب الاجتناب عن
الحرام الواقعي النفس الامري الذي يتوقف الامتثال به على الاجتناب عن الجميع والتفرقة بين هذا القول
وبين المختار هو تعدد استحقاق العقاب وعدمه فان هذا القائل يقول بعدم استحقاق العقاب في
الارتكاب ما دام لم ينكشف انه ارتكاب الحرام الواقعي وبطلان هذه الاقوال وفساد ادلتها سيجيء
انشاء الله تعالى بيانه في مسألة المجمل والمبين ومفصلا في مسئلة اصالة البراءة فاعرف هذا ثم نرجع الى كلام
المصنف على وجوب المقدمة فنقول قوله ما الدليل المشهور وهو انه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وح اما يلزم التكليف
بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا لا ترخ اما ان يقول ببقاء التكليف او بانقطاعه وعلى
الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني والتالي بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله فتعين ان يكون
المقدمة واجبة وفيه انه ان اراد بالوجوب المعنى الذي اخترناه وقلنا بكونه محلا للنزاع على
الظ فالمدعى وان كان صحيحا ولكن الدليل فاسد لانا نختار الشق الاول ونمنع بطلان مثل هذا التكليف
بما لا يطاق اذ قد عرفت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وان كان مراده غيرها من الخطابات من
اصل المعاني المتقدمة فنجيب عنه اولا بالحل باختيار كل من الشقين وبطلان تاليهما اما الاول فلانه
واما الثاني فلان ما ذكره من خروج الواجب عن كونه واجبا على فرض انقطاع التكليف ثم لان الواجب
ما يستحق على تركه العقاب وهنا يستحق العقاب على تركه عند ترك مقدمته وبعبارة اخرى حال
الواجب بعد خروج وقته مع تركه فيقول التح ان قولنا انه خرج الواجب عن كونه واجبا وثانيا ما
بالو تركه عصيانا ثم نقول بالورود ثم على القائل بعدم الوجوب وقد اورد على هذا الاستدلال [illegible]
اولا بما ذكرناه من النقض بالو تركه عصيانا وثانيا بالحل باختيار بقاء التكليف ولكن لا يلزم التكليف
بما لا يطاق لانه مكلف بذي المقدمة في حال عدم المقدمة لا خارجا عنها فيمكن الاتيان بالمقدمة
في ثاني الحال فالحال انه لو ترك المقدمة حال الكفاد [illegible] مكلف بالعذر وقد اورد عليه بالنظر

اما في النقض فلانه يحتمل ان يكون مراد المستدل بقوله لو لم يجب هو الوجوب الذي اخترناه انه لا يتم النقض
لان للخصم ان يختار ارتفاع التكليف ولا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا لما ذكرنا انفا اما في الحل فلان
المفروض ترك المقدمة حالا لا ترك المقدمة التخصيصية لانه لا يصدق ترك المقدمة الا عند ترك المقدمة
السخيفة ومنها ان العقلاء كلهم متطابقون على حسن ذم تارك المقدمة الذم بمجرد تركها من دون تحقق
ترك ذي المقدمة وليس ذلك الا لكونها واجبة اذ ترتب الذم على ترك غير الواجب غير معقول وفيه
ان الذم على ترك ذي المقدمة تقدم عليه لما مر لا لترك المقدمة ويكشف عنه تعلق الذم على ترك
المقدمة بانه مفض الى ترك ذي المقدمة وكثيرا ما يصرحون بان ذلك الذم والعقاب ليس لاجل نفس
ترك المقدمة بل انما هو على ترك ذي المقدمة ومنها انه لو لم تجب المقدمة لجاز التصريح بعدم وجوبها والاخر
تركها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه معلوم ان ما لا يكون واجبا لجاز التصريح بعدم وجوبه
ان ما لا يكون واجبا لجاز التصريح بعدم وجوبه واما بطلان التالي فلفهم التناقض في المقدمات المتعلقة
في الشبهة من مطلوبية الامر بها وعدمها فانه من قال للعبد يجب عليك الطهارة للصلاة ثم قال
يجوز لك ترك الوضوء والغسل او لا يجب عليك يفهم التناقض من هذا الكلام الصادر منه وفيه ان قوله
يجب عليك الطهارة وفي الجملة بين الترك الجزئية والعدم مثل ان قال سيد لعبده صل ويشترط
فيها الطهارة فقال لعبده لا يجوز لك ولا يجب عليك الطهارة فانه يفهم التناقض بين قوله الاخير
وبين قوله لا يجب التصريح في المقدمات المنفصلة في الشبهة من نفس التكليف وفي الجملة من الجائز ان يرد
مثالها ظهر بالتأمل فظهر بطلان التالي لمن تأمل فظهر ان المقدمة واجبة وفيه انه ان اراد بالوجوب
المقدمة الذي اخترناه فلا كلام لنا معه وان كان دليله محل نظر ايضا وان اراد به غيره لذلك من
الوجوب اللفظي او الملزوم للخطاب المستقل او غير ذلك فنقول له ح ان اردت بالوجوب في قولك
لجاز التصريح بعدم الوجوب اللابدية المحضة فلا نزاع في الجواز فنمنع الملازمة وتسليم بطلان
التالي لما ذكرته من التناقض او الترجيح ومنع الملازمة ح ظاهر اذ من البديهي ان عدم وجوب
المقدمة بمعنى لزوم العقاب المستقل والخطاب اللفظي وغير ذلك من المعاني المتعلقة التي يحتمل كونها
محل النزاع لا يستلزم عدم الوجوب التبعي للمقدمة وكونها مما لا بد منه حتى يجوز التصريح بنفيه وان اردت
من الوجوب المذكور [illegible] من قولك لو لم يجب الملزوم للعقاب المستقل او اللفظي او غير
ذلك فنمنع بطلان التالي فان كانت الملازمة مسلمة فانه يجوز ان يقول الامر بالكون على السطح انه لا يجب
عليك نصب السلم بمعنى انه لو تركت الكون على السطح لا اعاقبك على ترك نصب السلم عقابا زائدا على ترك
الكون المذكور او لم اصدر منه خطابا بالنسبة الى نصب السلم او نصب السلم مما يجوز تركه في حد ذاته وحكمه

من حيث هو هو جواز الترك ثم [illegible] الخطاب بان المقدمة لم تكن واجبة بهذا المعنى لما كان في
اغلب الاوقات خاليا عن الفائدة اذ فائدة التصريح بعدم الوجوب هو جواز الترك رأسا لم يجز ايضا ولكن
ذلك ليس لاجل ان المقدمة واجبة بهذا المعنى بل لاجل عدم جواز التصريح بعدم الوجوب اصلا ولو سلم ما ذكر عن
كونه واجبا لم لا وان تصريح بان جواز التصريح بعدم الوجوب ح لا اشكال فيه وان اردت من الوجوب
المذكور الوجوب المطلق من دون تقييد باحد القيدين بان تقول مثلا ان نصب السلم لم يكن واجبا عليك
او يجوز لك تركه فنمنع الملازمة ايضا وان كان بطلان التالي ظاهرا وبيان وجه بطلان التالي ظاهر وسند
منع الملازمة وهو ان الظاهر من هذه العبارة هو نفي الواجب وجواز الترك مطلقا ولو من باب المقدمة وقد
عرفت ان التصريح بعدم الوجوب من هذه الجهة مرجعه الى ما مر من فهم التناقض او الوضوح وحاصل
الكلام ان التصريح بعدم وجوب المقدمة لا يخرج عن احد الاقسام الثلاثة المذكورة والاول والاخير باطلان
لما مر والوسط وان كان صحيحا بحسب [illegible] والمعنى عند العقل والشرع ولكن ورود الخطاب به ايضا
شرعا يكون به عبثا ولغوا لان فائدة التصريح بعدم الوجوب عند اهل العرف والعادة هو جواز الترك رأسا
فاذا لم يكن هذا الكلام مشتملا على هذه الفائدة فيكون لغوا وعبثا عندهم ويكشف عن ان هذا عدم الجواز
ليس لاجل ان المقدمة واجبة بل لاجل لزوم العبث صحة التصريح بعدم الوجوب في صورة فرض وجود
الفائدة مثل رد سؤال او دفع حضور او غير ذلك ولما كانت هذه الفائدة في غاية الندرة والخفاء فلا
في الحكم بعدم الجواز على سبيل الاطلاق ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر صحة كلام صاحب المعالم من ان الحكم بجواز
الترك عقلا في معنى ظاهر من صحة الحكم بعدم الوجوب في القسم الثاني فان العقل والشرع كليهما حاكمان
بجواز الترك بهذا المعنى واما صحة الحكم بعدم جواز الترك شرعا اي لفظا وبخطاب الشرع فظاهر من ان التصريح
بعدم الوجوب باقسامه الثلاثة باطل اما الاول والاخير فظاهر واما الثالث فظاهر من ان الفائدة التصريح
المذكور هو جواز الترك مطلقا وهي منتفية فيكون عبثا عندهم فان قلت انت قلت انه يجوز التصريح اذا كان
فيه فائدة وقد ذكرت من جملة الفوائد رفع الحضوية ولازم ذلك ان يكون التصريح من الشرع صحيحا لرفع الحضوية
بين العلماء فكيف تحكم بعدم جوازه قلت هذه الفائدة لم تكن فائدة يعتمد عليها الشرع ويصدر منه خطاب لاجل هذه
الفائدة منتفية بالنسبة الى اغلب الناس وخطابه وطريقته على طبق احوال غالب الناس ونظير
ايضا عدم صحة كلام بعض المحققين من المتأخرين حيث انكر عليه بان [illegible] معقول وجه عدم
الصحة هو ما ذكرنا من ان مراده بالعقل هو اللزوم المعنوي وبالشرعي هو ورود الخطاب اللفظي
العقل والشرع في كلا المقامين متطابقان فكلاهما حاكمان بجواز الترك بالمعنى الاول وبعدم الجواز
بالمعنى الثاني فتدبر ثم لا يخفى عليك انه يجوز لنا ان نعكس الاستدلال ونورده على المستدل بان نقول

لم يكن المقدمة واجبة لامتنع التصريح بعدم وجوبها لان الدليل على الوجوب هو الدليل العقلي فتعارض
مع الدليل الدال على وجوب المقدمة ان كان لفظا وكلاهما منتفيان فانه لا امتناع في ان يقول لا يجب عليك
نصب السلم بمعنى انك لا تستحق عقابا على تركه زائدا على العقاب على ترك الصعود ولا تعارض ولا تدافع ايضا
بينه وبين قوله كن على السطح كما هو ظاهر ظهر بطلان التالي بكلا قسميه ومنه ظهر بطلان القول بوجوب المقدمة
اذ الملازمة ظاهرة ومنها انه لو لم تكن المقدمة واجبة لما وجبت النية فيها وقد وجبت في بعض المقدمات
كالصلاة الى اربع جهات فان النية واجبة في كل واحدة والحال ان الاتيان بها واجب من باب المقدمة
وفيه ان الصلاة مع النية مقربة وموصلة الى ذي المقدمة اذ معلوم ان الاتيان بالصلاة بدون النية
لا يكون معه العلم بالاتيان بالصلاة مع النية ومنها ان بعض العلماء قد ادعى ان الوجوب العقلي للمقدمة
مما لا نزاع فيه بين العلماء وكان ذلك واضحا وقد اتفقوا على ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع فلازم الاتفاقين
هو وجوب المقدمة شرعا فالنزاع في وجوب المقدمة بعد تحقق الاتفاقين يستلزم التناقض في كلامهم وفيه
ان الوجوب العقلي الذي يكون متفقا عليه بينهم هو مجرد الزام العقل بالاتيان بها والوجوب بهذا المعنى
اي مجرد الالزام ثابت بالشرع ايضا وكان متفقا عليه ايضا بينهم ولكن لا يلزم منه وجوب المقدمة الذي هو محل
النزاع من اللزوم للعقاب المستلزم للخطاب اللفظي وصدور الطلب فالحاصل ان نتيجة الاتفاقين غير صحيح
وما هو نتيجة للاتفاقين غير ما هو محل النزاع فظهر فساد القول بان القول بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع
انما هو في المستقلات لا التبعيات وارتفع التناقض فلنرجع الى ما كنا بسبيله اولا ونقول وقد علمنا
ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وقد عرفت ان هذا القول خارج عن محل البحث فقبل الخوض في بيان
استدلاله لا بد من تشخيص مراده فنقول ان المسبب الذي يقول بان الامر به امر بسببه هو الذي لا يكون فعلا للمكلف
بل اثر لفعله كالطهارة التي هي اثر للوضوء والغسل والعتق الذي هو اثر الصيغة والاحراق الذي هو اثر
لجمع الحطب ووضع النار والقتل الذي هو اثر الحز وامثال ذلك لا المسبب مطلقا وان كان فعلا للمكلف
مثل الوضوء فانه فعل المكلف لا اثر لفعله فانه الغسلات المخصوصة مع النية وسببه هو المجتمع من وجود
المكلف وتعلق ارادته وغير ذلك من العلل الناقصة حتى يرد عليه ما اورده بعض من ان الامر بالمسبب
مطلقا مستلزم للتكليف بما لا يطاق فان جزء العلة وجود المكلف وهو غير مقدور له [illegible] ثم
القائلين بان الامر بالمسبب المذكور مستلزم للامر بالسبب اختلفوا فقال بعضهم ان الامر بما امر به انما يكون
اثر الفعل للمكلف بلا واسطة كالاحراق فانه ليس اثر الفعل المكلف اعني جمع الحطب ووضع النار بلا واسطة
بل اثر فعله بواسطة وهي النار وكحز الرقبة فانه اثر لفعل المكلف بواسطة السكين ونحو ذلك واما
ان كان اثر الفعل بلا واسطة كالطهارة والعتق فانهما اثران للفعل بلا واسطة وبعبارة اخرى لا ينسبان

لا ينسبان الا اليه بخلاف الاحراق والحز فانهما ينسبان الى النار والسكين ايضا فلا يكون الامر بالمسبب امرا بالسبب
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الامر بالمسبب ليس امرا بالسبب كما هو مختار الاكثرين والدليل عليه هو الاصل فان
المفروض ان اللفظ ظاهر فيه وهذا القائل يدعي وجود الصارف فعليه باثباته وقد تمسك هذا القائل بوجوه منها ان
متعلق الاحكام وان كان واحدا من الامور الستة الاول فعل المكلف الظاهري كالصلاة والثاني فعله القلبي
والثالث نفس المكلف بحسب تطهيره والرابع حال من احواله نحو الحيض مانع والخامس الاعيان الخارجية عن المكلف
نحو الكلب نجس والسادس حال من احوال الاعيان الخارجية نحو الدلوك سبب لكن متعلق الحكم التكليفي ليس الا الاولين
ومعلوم ان المسبب الذي ليس من الاولين [illegible] بترتيب صغرى وهي ان المسبب هنا المفروض لم يكن فعلا للمكلف
وكبرى وهي انه كلما لم يكن فعلا للمكلف لا يجوز تعلق التكليف به وفيه انه ان اراد انه ليس فعلا للمكلف
ولو بالواسطة فنمنع الصغرى وان كانت الكبرى مسلمة على فرض تسليمها اذ لا شك في انه ينسب اليه هذا
المسبب فيقال فلان احرق فلانا او قطع يد فلان ولا يصح سلب ذلك عنه ومعلوم انه يمكن له ايجاده ولو
بالواسطة فيصح تعلق التكليف به ويصح نسبة الاحراق والقطع الى النار والسكين وكونها حقيقة لا يستلزم
عدم صحة نسبتهما اليه بل يمكن ان يقال ان نسبة الاحراق والقطع الى السكين والنار انما هو [illegible] الاحراق والقطع بواسطة
الفعل الاختياري للمكلف [illegible] اليهما الفعل اذا [illegible] وان اراد انه ليس فعلا بلا واسطة
للمكلف فنسلم الصغرى ونمنع الكبرى اذ لا دليل على انه لا بد ان يكون متعلق التكليف هو الفعل بلا واسطة بل متعلق
التكليف لا بد ان يكون مقدورا للمكلف ويمكن له ايجاده وان كان بواسطة وقد تمسك هذا القائل بوجه اخر وهو
انه هو المعتمد عنده في الاختيار وهو ان تعلق التكليف بالمسبب اما يكون قبل ايجاد السبب او بعده فان
كان الاول لزم التكليف بما لا يطاق لكونه غير مقدور اذ معلوم ان المسبب بدون السبب غير مقدور وان
كان الثاني لزم لغوية التكليف وطلب شيء حاصل وكلاهما باطلان فتعين ان يكون متعلق الامر هو السبب
لا المسبب وفيه اولا بالنقض بالشرط بيانه ان نقول ان التكليف بالمشروط اما يكون عند عدم الشرط او عند
وجوده فان كان الاول لزم الاول وان كان الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن الاطلاق وصيرورة الواجب مشروطا
وهو خلاف المفروض ويمكن ان يجاب بانه لا يلزم ان يصير الواجب المطلق مشروطا اذ يمكن ان يقال بان الامر يدل
على وجوب ايجاد الشرط اولا والمشروط ثانيا بان يكون تعلق التكليف بعد ايجاده [illegible] ثانيا انا نختار
الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق اذ هو مكلف في حال عدمه لا بشرط عدمه فيمكن له ايجاد المسبب ولا
شك في ان ذلك مقدور له [illegible] على قول القائل يكون هنا غير مقدور ومع قوله بان سببه
مقدور فان من جملة البديهيات ان المقدور به بالواسطة [illegible] تعلق التكليف [illegible] ثالثا ان ما ذكر
يجري في المسببات التي تكون فعلا للمكلف ايضا فيلزم ارتفاع التكليف والتكليف بما لا يطاق [illegible]

مسبب لامر آخر فيكون الامر به عين الامر بسببه وهكذا حتى ينتهي الى وجود المكلف فانه سبب لوجود الافعال
ومعلوم انه غير مقدور للعبد ووجه كلام المفصل ان الفعل بواسطة لا يكون سببه فعل المكلف بل
سببه هي الواسطة كالاحراق فان سببه هي النار في الحقيقة وفعل المكلف من شرائط مقدماته فلا يكون منسوبا
الى المكلف فلا يصح طلبه منه وفيه انه قد عرفت انه يصح نسبة الفعل الى المكلف ولا يصح سلبه عنه وهو مقدور له
بواسطة فلا معنى لصرف اللفظ حجة من قال بان الامر بالسبب مستلزم للامر بالمسبب واليه ذهب صاحب المعالم
هو ما مر في حجة القائل بالعينية كما نسب اليه بعض المحققين ولكن صاحب المعالم لم يكن مستدلا هذا الدليل ومنع
في ذلك وجهان الاول انه ليس محل كلام من يعرف بل الظاهر انه اتفاقي والثاني ان القدرة مع عدمها صالح مع الجنبات
تفسير تعلق التكليف بها وحدها فلا يكفي انضمام الاسباب اليها حتى يرتفع ذلك الاستبعاد وفي كلا الوجهين
نظر اما في الاول فلان الاتفاق ثم اذا اثنا في وجوب المقدمة مطلقا نافيا ظاهرا ويحتمل ان يكون ابن
الحاجب ينفي وجوبه ايضا كما يظهر من كلامه فانه فصل بين الشرط الشرعي وغيره فقال بعدم الوجوب في
الثاني من غير تفصيل وكيفما كان الاتفاق غير معلوم بل معلوم العدم مع انه لا حجية في عدم ظهور
الخلاف كما سياتي بيانه في مبحث الاجماع اللهم الا ان يمنع من ذلك ويدعى من جانبه عدم ظهور الخلاف وامثاله
في مثل هذه الموارد يجري لحجية اهل الطلاق في الموضوعات المستنبطة وانت خبير بان هذا الكلام انما يتم لو
كان النزاع في الدلالة اللفظية لا في الاستلزام العقلي كما هو ظاهر كلامهم في هذا المبحث واما في الثاني فلانا نمنع
الاستبعاد وهو ظاهر ومع ذلك فيه انه لا يصلح جعله دليلا حجة القول بوجوب الشرط الشرعي هو ان الامر بالمشروط
بدون الشرط انما يكون ايجابا لتمام المامور به ام لا والاول يستلزم ان لا يكون الشرط شرطا ولا يكون المامور
به عين المشروط والثاني مثبت المطلوب فانه اذا لم يكن ايجابا لتمام المامور به مثلا هو الصلاة مع الطهارة
لا المركبة منها ومن الطهارة حتى اكون جزء المامور به ولكن لا يلزم ان يكون مامورا به لما مر من انه لا فرق
بين المقدمات الجزئية وغيرها وبالجملة التفرقة بين الشرط الشرعي وغيره في غاية الفساد والحق انه كغيره من
المقدمات فلا يكون واجبا الا بالمعنى الذي اخترناه فيستحق العقاب عند تركه لو فرض انفكاكه عن ترك
ذي المقدمة فلو فرض هذا لو ترك الطهارة بالماء بحيث يحصل الترك الحكمي لذي المقدمة ولو احتمالا لا يستحق العقاب فان
حصل ذلك الماء او يمكن له الطهارة الترابية فانه مكلف بها لا بالمائية ومع عدم امكانه بالترابية فهو تارك
للمامور به الذي هو مشروط بالطهارة المائية وكونه مكلفا بتكليف آخر لا يستلزم ان لا يكون مفوتا
لتكليف الاخرى تتمة قد عرفت معنى الواجب الغيري سابقا فاعلم ولكن لا بد لنا من بيان ما هو مطلب وهو
ان بعض المحققين من العلماء قالوا ان الواجب الغيري كالواجب النفسي يترتب على تركه استحقاق العقاب لكن تارك
الصلاة مع الطهارة يستحق عقابين على ترك الصلاة والطهارة والحق انه لا يترتب على تركه عقاب زائد لتارك ذي

ذي المقدمة حقيقيا كان او حكميا وهو ليس كالواجب النفسي في جميع الاحكام وان كان كالواجب النفسي
في انه يتصف بالنية والمباشرة وفي انه لا يجتمع مع الحرام والدليل على انه لا يستحق العقاب على تركه زائدا على
العقاب المترتب على ترك ذي المقدمة مضافا الى الاصل بناء اهل العرف على عدم الاستحقاق على تركه فانا نرى
مثال لتوضيح المطلب هو انه لو امر سيد عبده باشتراء اللحم من السوق ثم امره بالذهاب الى السوق من
طريق معين فترك الاشتراء مع الذهاب من الطريق المعين لا يكون العبد مستحقا للعقابين ولو عاقبه
السيد على تركهما لكان مستحقا اللائمة عند اهل العرف فان قلت لعل ذلك لاجل مجرد التوصل كما في امثال
ذلك قلت لو كان هذا الامر توصليا محضا لما يستحق العقاب على ترك الاتيان باللحم من الطريق المذكور مع اتيانه
به من طريق آخر ولكن هذا ايضا ما وردناه في هذه القاعدة فائدة فان الامر بالشيء هل يقتضي النهي
عن ضده ام لا والكلام هنا يقع في مقامين الاول في الضد العام وهو الترك والثاني في الضد الخاص وهو الامر
الوجودي المضاد مع المامور به وقبل الخوض في بيان المطلب لا بد من تمهيد مقدمات الاولى في بيان النسبة
بين هذا المبحث وسابقه وما الداعي الى ذكر هذا المبحث مع ان كتاب الاول مستغن عنه لان ترك الضد من
جملة المقدمات فان قلنا بوجوب المقدمة يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده والا فلا لانا نقول ان النسبة بين المبحثين
تباين كلي فان الكلام في الاول في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات التركية لا يقال مع ان هذا
مناف لتصريحهم بالتعميم في المبحث السابق بما ذكرنا سنذكر الاولى ان ترك الضد واجب لانه مقدمة لفعل الضد
ولا يقال ايضا ان المبحث السابق في بيان حكم المقدمة وان هذا المبحث في بيان الموضوع وان الترك مقدمة
ام لا كما يقول به سلطان العلماء لانا نقول ان هذا مع بعده في الغاية لا يناسب مع الكلمات الآتية ولا يقال
ايضا لعل هذا العنوان من المانعين من وجوب المقدمة فانه يحتمل انهم بعد نفي وجوب المقدمة من حيث هي تكلموا
في خصوص هذه المقدمة اي الترك لانا نقول هذا بعيد ايضا والوجدان الناسخ حصل في هذا التفصيل الآخر
كالتفاصيل السابقة ولا يقال ايضا لعل هذا المبحث من التابعين من وجوب المقدمة من حيث هي وتكلموا في مقام
المقدمة بخصوصها لاجل اختلافهم في حكم المتلازمين فان بعضهم قال بانه لا بد من اتحاد حكم المتلازمين في
الحاصل ان التابعين سبقهم وجوب المقدمة وعدم وجوب الترك من هذه الجهة اختلفوا في وجوب الترك
من جهة التلازم وان المتلازمين لا بد ان يكونا متوافقين في الحكم ام لا لانا نقول هذا مع بعده ايضا لا يناسب
ذكرهم السبب في المبحث السابق وبيان حكمه ولا يقال ايضا ان هذا العنوان من التابعين فانهم بعدما اتفقوا
وجوب المقدمة في المبحث الاول اختلفوا في انه هل يلزم ان لا يكون المقدمة حراما ولو تخيرا ام لا وبعبارة
اوضح هو ان الكلام في هذا المبحث في ان الامر بالشيء هل يقتضي عدم كون الضد مامورا به كما اختاره شيخنا
البهائي ام لا ويمكن جعل العنوان لما ابهم هذا المعنى ان المثبتين لوجوب المقدمة اختلفوا في ان الامر بالشيء

هل يقتضي عدم كون الضد مامورا به ام لا لانا نقول الظاهر من كلماتهم ان النزاع انما هو في كون الضد
منهيا عنه ام لا ولا يستفاد من كلماتهم في هذا المبحث الا النفي والاثبات فيما ذكرنا والقول بان الامر بالشيء
يقتضي عدم كون الضد منهيا انما هو لبعض المتاخرين كما لا يخفى على من تامل في كلماتهم فالاولى ان يقال
ان عنوان هذا المبحث من المثبتين والنافين معا بيان ذلك ان المثبتين في المقام الاول في بيان
الدلالة في الجملة وبعد ما بل النافين لوجوب المقدمة وفي هذا المبحث في بيان انها من اي اقسام الدلالة
هل هو لفظي او عقلي او غير ذلك وفي بيان الموضوع المهم فالسبب في نفرهم لهذا المبحث هو جميع الاحتمالات
المذكورة بين الامرين وقد نظرنا ان تكلمهم في البحث الاول انما هو في بيان وجوب المقدمة وعدمه بمعنى
كونه مطلوبا حتما وفي بيان دلالة اللفظ والعقل عليه وعدمها وفي هذا المبحث في بيان التلازم بين حرمة
الامر بالشيء والنهي عن ضده العام وعدمه هذا بالنسبة الى المثبتين واما النافون فنفرهم لهذا المبحث انما
هو لاجل احد الاحتمالات المذكورة بين الامرين **ولا يذهب عليك** ان مرادنا بالضد العام هنا هو الضد
العام المذكور في السنتهم في هذا البحث فان مرادنا بالضد العام الذي قلنا انه محل الكلام في هذا المقام هو
مطلق الضد الذي هو ترك للترك الذي يكون مامورا به من باب المقدمة وبعبارة اوضح المراد بالضد العام
والضد العام المقدمة لا الضد العام لذي المقدمة الذي هو المشهور في السنتهم ومن هنا ظهر ان المراد بالضد
العام في السنتهم هو ترك المامور به وبالضد الخاص هو الامر الوجودي المنافي له بالعرض المتحقق في ضمن
الاضداد الوجودية **توضيح** ذلك ان الضد عبارة عن المنافي للمامور به وهو على قسمين لانه اما مناف له
بالذات كالترك فانه مناف للفعل بالذات واما مناف له بالعرض كالامر الوجودي المستلزم لترك المامور به
فانه مناف له بواسطة ذلك الاستلزام فيكون منافيا له بالعرض وهو الذي يسمونه بالضد الخاص وقد
يطلق الضد العام على احد الاضداد الوجودية ولا تفاوت لا مرح بين القول بكون الامر مقتضيا للنهي عن
ضده الخاص او العام بهذا المعنى لان كلا منهما مقتض لحرمة الاضداد الوجودية جميعا الا ان الضد العام
بهذا المعنى يعين الضد الخاص كما يتوهم من ظاهر بعض العبارات لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم كما يفيد
الجنس الواقع في سياقه فاسد اعلم انه قال في المعالم وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في
بيان محل من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن
الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد الا ان قال ومحصل الخلاف انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم
فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه محل النزاع بالضد الخاص ونحوه وذهب بعضهم الى نفي
الدلالة مطلقا في الخاص ومنهم صاحب المعالم وقد ذهب شيخنا البهائي الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بالضد

بالضد واختاره صاحب المعالم ولا ان النهي في الضد العام والظاهر المشهور يقولون بدلالة الالتزام فيه
فتحرير محل النزاع قيل ان محل النزاع هو ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا والمراد بالمضيق ما
من الفوري ومن الموقت الوقت المستوعب ومن الموسع هو ما كان يجوز فيه الترك بالمعنى الاعم فيكون شاملا
للاحكام الخمسة سوى المضيق من الواجب فعلى هذا لا يكون الموسعان والمضيقان داخلين في محل النزاع
والموسعان حكمهما واضح وتقديم ايهما شاء واما المضيقان فلاحظ ما هو الاهم منهما وقد يفصل بان
المضيقين اما كلاهما من حق الله او كلاهما من حق الناس او مختلفان وعلى التقدير الثالث يقدم حق
الناس الا مع الاهمية واما على التقدير من الاولين فالتخيير ان كانا متساويين والا فتقديم الاهم وتعيين
الحكم بالتخيير ولو كانا مختلفين الا مع الاهمية لتحقق كون احدهما حق الناس لا يوجب رفع التخيير لكونه
مرجحا واقعا التخيير على الملاحظة وكيفما كان فلنرجع الى ما نحن في صدده فانه فيقول الاحتمالات الصور المتصورة
في المقام اربعة **الاول** ان يكون محل النزاع هو المقيدان كما قال به هذا القائل **والثاني** ان يكون محل
النزاع هو ما اذا كان المامور به مقيدا بالتضييق والضد مطلقا من دون تقييد بالتوسعة فيكون المضيقان
داخلين في محل النزاع والموسعان خارجان عن محل النزاع **والثالث** ان يكون المامور به مطلقا والضد مقيدا
بالتوسعة فيكون الموسعان داخلين في محل النزاع دون المضيقين **والرابع** ان يكون كلاهما مطلقين فيكون
كلاهما داخلين في محل النزاع **والحق** ان محل النزاع هو هذا القسم ولعل نظر من اختص النزاع بالصورة
الاولى الى ان الثمرة منها بين هذه **وانت خبير** بان كونها صورة مثمرة لا يوجب تخصيص محل النزاع بها والنزاع
في الاعم من الصورة المثمرة وغيرها ليس بعزيز سيما في مباحث الالفاظ **وبالجملة** ان الامر في تحرير محل النزاع
دائر مدار كلمات العلماء لا مدار الصورة المثمرة والدليل على ما رجحنا من كون محل النزاع هو الاعم هو اطلاق
كلمات العلماء فانهم لم يقيدوا واحدا من الامرين بقيد من القيدين ولا ريب ان الموسعين ايضا ضدان ولا تخصيص
في المضيقين او في المضيق والموسع غاية الامر ان صدقهما ايضا على سبيل التوسعة ثم مع انه لا تفاوت
بين الصورة الاولى وبين الموسعين والمضيقين في جهة الدلالة اللفظية ان قلنا ان الامر بالشيء نهي عن
ضده لفظا فانه كما ان لفظ الامر المضيق يدل على وجوب المقدمة مضيقا كذلك لفظ الامر الموسع يدل على وجوب
المقدمة موسعا ومن جملة المقدمات ترك الضد فيكون مامورا به موسعا فيكون تركه وهو عين فعل
الضد منهيا عنه موسعا كما يكون منهيا عنه مضيقا في المضيق وفي جهة الدلالة العقلية ان قلنا بدلالته على الامر
بالشيء النهي عن الضد عقلا فكما يحكم العقل بالنهي عن الضد مضيقا في المضيق كذلك يحكم بالنهي عن الضد موسعا في
الموسع **وبالجملة** لا تفاوت بين كون المامور به مضيقا او موسعا في دلالة اللفظ والعقل على النهي عن ضده
على حسبه فلا معنى لتخصيص محل النزاع باحدهما دون الاخر فتدبر ويدل على ما ذكرنا استدلال المستدل على

الامر الفوري بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي الفوري يكذا الامر يرد الرد عليه بانه تابع للامر
فان كان فوريا فضديا فان لم يكن الامر فوريا فلم يكن النهي في ضمنه فوريا هكذا قيل وفيه نظر يبطل على
تعميم البحث ايضا استدلال المستدل على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بان ترك الضد مقدمة لفعل المحقق
ومقدمة الواجب واجبة ووجه الدلالة ان مقدمية الترك لا تنحصر في المضيق بل الترك مقدمة للمامور به
الموسع ايضا فلو كان النزاع مختصا بالمضيقين لما كان الدليل مطابقا للمدعى وفيه نظر ايضا الرابع في بيان ثمرة
النزاع ومن جملة الثمرة وقوع الطهارة وعدمه لو علم على اتيان محرم من المحرمات فاتت بالصلاة في اول الظهر
بعد رؤيتهما النجاسة في المسجد فانه على القول بالاقتضاء لا تقع الطهارة لاتيانه بالمحرم لان المفروض ان الصلاة ضد
عينا لكونها ضدا للمامور به المضيق اعني ازالة النجاسة ولا تقع على القول بعدم الاقتضاء سواء قال بالاقتضاء
عدم الامر ام لا وسواء قال بكون الترك مقدمة ام لا ومن هنا يظهر امكان تصوير الثمرة في النذر والعهد
ايضا ويمكن رد هذه الثمرة بمثل ما مر في مقدمة الواجب ومن جملة الثمرة تعدد العقاب ولا يخفى عليك ان
القول بعدم تعدد العقاب في مقدمة الواجب لا يستلزم القول بعدم التعدد هنا لانه يحتمل ان يقول باقتضاء
الامر بالشيء النهي عن الضد من باب الاستلزام وان المتلازمين لا بد وان يكونا متوافقين في الحكم و
يحتمل ان يقول به لاجل ان ترك المامور به موجب للذم ولا ذم الا على الفعل وهو اما فعل الضد او الكف ومن
جملة الثمرة فساد العبادة التي هي ضد كما في المثال المتقدم فانه على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد
تكون العبادة فاسدة لان النهي هنا يقتضي الفساد وكذا الثمر في المعاملات ايضا من هذه الجهة ان قلنا
باقتضائه الفساد فيها ايضا اما الثمرة على مذهب شيخنا البهائي ره فيظهر في العبادات فقط كما صرح به ره
فان عدم الامر في العدم يكفي في كونها فاسدة فحكم بكون الصلاة مثلا في المثال المتقدم فاسدة وقد يشكل
في هذه الثمرة بان ما ذكره الشيخ (?) لا وجه له بل ها هنا صور اربعة الاولى ان يكون
التوسعة حتى في زمان المضيق ثابتة بعينه مع كون التضييق ايضا كذلك والثانية ان تكون التوسعة مقيدة
بالنحو المذكور والتضييق مطلقا والثالثة ان يكون الامر بالعكس والرابعة ان يكونا مقيدين وانت خبير بان
الحكم بفساد العبادة الموسعة مطلقا لا وجه له لانا على القول بان الدليل على اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده
هو العقل كما هو الظاهر من الوجه الذي تمسك به وسيجيء انشاء الله ذكره فالصورة الاولى عن محل النزاع (?) بل
الصورة الثانية الحكم بصحة العبادة الموسعة وبفساد المضيقة متعين ان قيدنا الدليل الدال على وجوبها بغير
هذا الوقت واما ان حملنا القيدية المستفادة منه على غير هذه الصورة فيكون هو ايضا واجبا موسعا
فلا وجه للحكم بفساده على مذهب الخصم لانه قائل بجواز اجتماع الامرين الموسعين والوجدان اجتماعهما
مناف لمقتضى الوجه العقلي على زعم الخصم ودفع البعض المقطوع باعتبار المظنون معلوم الفساد فتامل (?)

فتعين ما ذكرنا ثم في صورة العكس الامر بالعكس واما في الرابعة فيجب التوقف والرجوع الى المرجحات الخارجية
لان التعارض بينهما من قبيل التعارض بين العامين من وجه فانظر الى المثال المتقدم فان مادة الاجتماع هي
الصورة المفروضة ومادة الافتراق من جانب الصلاة هي وجوبها مع عدم رؤية النجاسة سواء صلى في
المسجد او في غيره ومادة الافتراق من جانب الاخرى هي وجوب ازالة النجاسة قبل دخول وقت الصلاة ايضا وان تمسك
في تقديم العمل بالدليل الدال على المضيق بتقديم اهل العرف بناء العقلاء وحكم العرف العادة قلت كلامه مسلم
ولكن الوجه في ذلك عدم ثبوت التنافي بين الدليلين عندهم واما على فرض التنافي فبناء ذلك لهم لانه
بناء اهل العرف على تقديم العمل بالدليل الدال على المضيق وكذا بناء العقلاء وحكم العرف العادة ثم يظهر
بالتامل بعد فرض التنافي في فعلك بالتامل والانصاف واما لو كان المناط هو الفهم العرفي فبناؤهم
على ذلك دفعا لو فرض تسليمه فلا يتم الحكم المذكور في الصورتين الاوليين لان المفروض ان التوسعة ثابتة
يقينا وكونه مخالفا للظاهر اللفظي غير مضر لان ارتكاب خلاف الظاهر والمصير اليه بعد فرض وجود
الدليل متعين ثم يتم هذا الكلام على التفصيل بين الاخير تبين ان سلخنا الفهم العرفي في فعله ومن هنا يظهر لك
ان هذا التفصيل الذي ذكرنا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا يرد على القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده فان قال بالدلالة العقلية فيرد عليه ما تقدم على القائل الاول من كون مناطه هو العقل و
ان قال بالدلالة اللفظية فيرد عليه ما يرد على الاول على فرض كون مناطه هو اللفظ فعليك بالتطبيق
ثم اعلم انه يرد على هذا القائل ايراد اخر بجعله فساد المعاملة ثمرة للنزاع قائلا بان النهي في العبادة
يقتضي الفساد بيان ذلك ان ما نحن فيه لا يكون داخلا تحت مسالة النهي في العبادة بان قسامها بل
النهي يتعلق بشيء خارج واتحد معها في الوجود اذ النهي عن الخارج على قسمين لانه اما يكون متحدا معها
في الوجود كالغصب الخارج عن الصلاة المتحد معها في المكان او لا يكون معها متحدا في الوجود كالنظر
الى الاجنبية بيان ان ما نحن فيه من القسم الاول اذ النهي يتعلق بكل فرد من افراد الضد فيكون فرد الضد
الذي يتحقق في ضمن الصلاة منهيا عنه ايضا ولا ريب انه داخل تحت مسالة اجتماع الامر والنهي فان قلنا
بجوازه فيكون الصلاة في المثال المذكور صحيحة وان كانت بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد والا فلا
فالقول بعدم الصحة مطلقا لا وجه له ثم يمكن ان يتمسك بان اهل العرف يفهمون التقييد في هذا الفرض وان
قلنا بجواز الاجتماع عقلا لان النسبة بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا فيكون نظير قوله صل
ولا تصل في الدار المغصوبة فكما يفهم التقييد في هذا المثال فكذا يفهم في نظيره فيصح بناء على هذا جعل هذا
ثمرة ولكن لا يخفى عليك ان تعلق النهي بالافراد ثم بل المنهي عنه هو كلي ضد المامور به وبعبارة اخرى
النهي يتعلق بماهية الضد فح تكون النسبة بين المامور به اعني الصلاة والمنهي عنه اعني الضد عموما من وجه

والمراد من حينئذ فعلى هذا الفرض يدخل تحت مسألة اجتماع الامر والنهي ويكون مطابقا لها وفردا من افرادها
فلا تفاوت بين سائر افرادها من حيث الجواز العقلي والمنع فظهر انه لا معنى لادعاء الدلالة القطعية والتخصيص
في هذه الصورة ومن هنا ظهر ما في كلام من قال بان العقل الحاكم بجواز اجتماع الاضداد الوجودية او كل المنافي
الوجودي راجع الى الاضداد الخاصة والنهي عن الافراد خصوصا فيما انحصر فيها ثم تتفاوت الامر من حيث
الدلالة اللفظية في صورة تعلق النهي بالكلي والافراد فتدبر الخامسة في بيان ان فعل الشيء هل يتوقف على
ترك ضده وترك الضد يتوقف على فعل ضده كما قال به الكعبي فانه قائل بالتوقف من الجانبين ام لا كما قال
به سلطان العلماء ام لا بل التفصيل بين الفعل والترك فنقول بان الاول يتوقف على الترك دون الثاني
كما اختاره المحققون والمختار هو هذا وتمسك الكعبي كما هو المنقول في اثبات مطلبه بان الاجسام لا يكون
خاليا من الافعال فترك كل فعل موقوف على فعل ضده وبيان ذلك موقوف على مقدمة وهي انه مسلم كلا بين
ان كل جسم لا يكون خاليا من كون من الاكوان الا بعد انه كل جسم اما يكون متحركا او ساكنا اذ لا ثالث
لهما فكما كل جسم اما يكون مجتمعا او مفترقا فكل جسم لا بد له من كون من هذه الاكوان الاربعة وذلك
امر واضح واضح كون كل كون من هذه الاكوان فعلا واحدا او افعالا متعددة متجددة مسلم كلا ايضا بل اخرى
اختلفوا فيها فقال بعضهم بانه فعل واحد باق فلا يكون في كل ان فعلا متجددا وقال بعضهم يكون
كل كون في كل زمان فعلا متجددا حادثا فيكون افعالا متعددة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم
بكون الباقي في البقاء مستغنيا عن المؤثر فيكون العلة الموجدة هي العلة المبقية وقال بعضهم باحتياجه
في البقاء الى المؤثر حتى قال ان لا بد له من مؤثر يؤثر فيه فعلى هذا القول كالقول الاول لا يكون الاجسام
خالية عن الفعل بل في كل ان له تاثير وكان ضبط مطلب الكعبي ولذا قال بما قال ونحن نبين فساد كلامه
على الاقوال الثلاثة اما على الثاني فواضح اذ المفروض انه يمكن ان يكون الجسم خاليا عن الفعل واما على
الثاني لا على الاخير فلوجوه الاول انه لا شك ولا ريب في ان وجود المعلول موقوف على وجود جميع
اجزاء علته التامة وبعبارة اخرى وجود المعلول موقوف على وجود علته التامة واما انتفاؤه فيتحقق
بانتفاء احد اجزاء العلة التامة والا يلزم الواسطة بين النفي والاثبات وهو غير معقول فاذا ثبت تلك
المقدمة فاعلم ان فعل الضد كالصلاة مثلا موقوف على وجود علته التامة ومن جملة اجزائها الا انتفاء
الارادة وترك فعل ضده كالمشي مثلا وتركها يتحقق بانتفاء احد هذه الاجزاء فالدليل على انه منوط
بانتفاء ترك فعل ضده وهو فعل الضد لا على انتفاء الانتفاء والارادة فاذا احتمل هذان الاحتمالان فلا
يثبت مطلوب الكعبي اذ هو مستدل على كون الترك موقوفا على الفعل فاذا لم يثبت ذلك فلا يجوز لاجراء ان
المقدمة على فعل الضد من كونه واجبا او من به المالكي فهاهنا مخالفة للاصل فتدبر والثاني انه يبقى كونه موقوفا على

على وجود الصارف اعني عدم ارادة الفعل لا على فعل الضد بيان ذلك ان فعل موقوف على ارادته والارادة موقوفة
على عدم ارادة فعل هذا الضد لانه لا يمكن اجتماع الارادتين ففعل الضد مسبوق بعدم ارادة فعل ضده اخرى
مشروط به فهو مقدم على فعل الضد بالذات وان تقارنا في الوجود فلا بد ان يكون الترك مستندا اليه دون
فعل الضد لما مر من ان انتفاء احد اجزاء العلة التامة اي جزء كان يتحقق به ترك المعلول واذا كان عدم الارادة سابقا
على فعل الضد فلا بد ان يكون الترك مستندا اليه والا لزم عدم كفاية انتفاء جزء واحد والتفصيل بين افراد العلة التامة
وكلاهما باطلان لما مر من لزوم الواسطة فيتعين ان يكون مستندا اليه وقد اتضح بهذا التوضيح المطلب فنقول فعل الضد
مثلا موقوف على تحقق علته التامة ومن جملتها ارادة فعله وترك ضدها الخاص اعني المشي مثلا وتركها موقوف على انتفاء
احد الاجزاء سواء كان هو عدم الارادة او انتفاء ترك ضده الذي يكون عين فعل الضد اي المشي مثلا فنقول اذا
ترك الصلاة فلا بد ان يكون تركها مستندا الى عدم ارادة فعلها لا الى فعل الضد الذي هو المشي اذ المشي موقوف
على ارادته وارادته موقوفة على عدم ارادة الصلاة فعدم ارادة الصلاة سابقا على فعل الضد الذي هو المشي اذ هو
شرطه فيكون سابقا عليه بالذات وان تقارنا في الوجود فلا بد ان يكون ترك الصلاة مستندا اليه لما مر
والثالث انه قد اورد هنا اشكالان على المشهور في جواب الكعبي الاول انهم قالوا ان قلنا بتجدد
الاكوان او باحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر لا يكون الجسم خاليا عن مطلق الفعل وانت خبير بان هذا الكلام
على سبيل الاطلاق غير صحيح لان الجسم اذا كان في الحركة او السكون مقهورا لا يستلزم عدم كون الجسم فاعلا
فيكون خاليا عن الفعل وان قلنا بتجدد الاكوان او باحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر لان الفاعل والمؤثر ح
هو الذي اجبره على ذلك الكون لان الجسم المقهور ويمكن ان يجاب بان نظرهم الى بيان حال المكلف لانه محل الكلام
والمضطر لا يكون مكلفا والمكلف على القولين المذكورين لا يكون خاليا عن الفعل والثاني انهم قالوا في رده
بان فساد كلامه على القول ببقاء الكون وعدم احتياجه الى المؤثر ظاهر اذ المفروض امكان خلو الجسم عن الفعل واذا
كان ذلك ممكنا لا يكون ترك الحرام موقوفا على فعل من الافعال وانت خبير بان مراد الكعبي هو انه لا يكون المكلف
خاليا عن امر اختياري وان لم يكن فعلا في اصطلاح المحققين ولا ريب ان البقاء امر اختياري له اذ يمكن له رفعه
وارتكاب خلافه وان لم يكن اثرا جديدا اذ ذلك القائل لا يقول الجسم مجبورا فان قلت يكون مجبورا في البقاء
قلت مع انه كلام فاسد لما قلنا في الجواب عن الايراد الاول بان الكلام في المكلف ويمكن ان يجاب عن هذا
الايراد بان نظرهم الى ظاهر الكلام حيث قال ان الجسم لا يكون خاليا عن الفعل والاولى في الجواب ان يرد بانه
ان اراد بالفعل المعنى الاصطلاحي فالجواب عن المشهور في مقامه وان اراد الامر الاختياري فالجواب هو
ما تقدم فظهر مما ذكرنا فساد كلام الكعبي من ادعاء التوقف من الجانبين فبطل هذه الكلية اما ابطال كلية عدم
التوقف كما قال به السلطان فيظهر بملاحظة ان صدور الفعلين المتضادين عن شخص واحد في ان واحد ممتنع فاذا ثبت

الفاعل بفعل موقوف على عدم ارادة فعل ضده وما نحن فيه كما هو المنقول عنه انه لو كان فعل الضد موقوفا على
ترك الضد لكان ترك الضد موقوفا على فعل ضده بطريق الاولى لكونه علة له وهو باطل لكونه محالا اي مستلزما للدور
ففاسد اما **اولا** فلانه معلوم بالضرورة والوجدان عدم التوقف من جانب الترك وانه التوقف من جانب الفعل
واما ثانيا فلانه ان اراد بالعلة ما هو السبب فالعلة التامة فعليه **اولا** ان هذا محال الفرض هناك من نفي التوقف
من الجانبين **وثانيا** ان هذا فاسد لان السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فلا يستلزم فعل الضد
وان استلزم ترك ضده ولكن لا يلزم من عدمه الترك اي فعل الضد الاخر لان ترك الضد لا يكون علة تامة للفعل
الضد الاخر بل هو من احد اجزاء العلة التامة ولو كان الفعل علة لوجود الترك وكان الترك مستندا اليه لكان علة
علة تامة للترك او الترك الذي هو فعل الضد وهو باطل لان فعل الضد موقوف على امور ومن جملتها الارادة وهو غير
الترك وان اراد ان الفعل ملزوم للترك فعليه ان الحكم بالاولوية ثم اما يكون لاخصية الفعل او لاعمية الترك فان
كان او لشأن الفعل كما ان الاول فيلزم ان يكون كل شرط سببا لان المشروط اخص منه وهو امر مشترك بين اللازمين
ان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط كما هو شأن الشرط فلو كان وجوده موقوفا على وجود المشروط لزم
ان يكون وجوده مستلزما للوجود ايضا وهذا هو المراد بالسببية هنا وان لم يكن سببا اصطلاحا اذ لا يكون
وجوده مستلزما لوجود المشروط بعلته بل هو موقوف عليه بناء على هذا الفرض فان كان الوجه في الاولوية هو
الثاني يلزم ان لا يكون الشرط موقوفا عليه لكونه اعم من المشروط **وحاصل الكلام** انه ذلك منقوض بالشرط
فانه لا شك في توقف المشروط عليه وعدم توقفه على المشروط ولا تفاوت بينه وبين ما نحن فيه فاما الجواب هنا
فهو الجواب هناك **ولا يخفى عليك** ان الظاهر ما نقلناه من دليل السلطان مشتمل على بيان وجه الاولوية ولكن
علة له خلو عن هذا البيان في كلام السلطان **ولا يذهب عليك** ان ما ادعاه من الاولوية لا يخرج عن احد الشقين
والترديد بينهما فيه ما في البين هذا هو الكلام في منع اللازم الاول ادعاها واما بطلان التالي فعل مستفاد من
بعض الكتب ثم انهم تمسكوا بان الفاعلين مسفا وران بيانه ان فعل كل منه مخصوص موقوف على ترك اضداده وتركها موقوف
على فعل ما وهو كل فعل ما من المقامين فان الموقوف على الترك هو الفعل المخصوص والموقوف عليه الترك هو الفعل
الكلي فلا يلزم الدور وفيه ان فعل هذا الكلي لا يتحقق الا في ضمن احد هذه الاضداد الخاصة وكل واحد من اضداده الخاصة
موقوف على ترك اضداده فيلزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه ولو بالواسطة وهو معنى الدور **فان قلت** يلزم الدور
على ما ذكرتم ايضا ولو اجمالا فانه لا شك في توقف ترك الحرام في بعض الاوقات على ارتكاب فعل من الافعال اذا كان
يكون الشخص مع امرأة اجنبية في بيت وهي في غاية الوجاهة والحسن ويمكن التصرف فيها كيفما شاء ولا مانع منه من
ذلك ولكن يعلم انه لو بقي معها في هذا البيت مع هذه الحالة لارتكب الزنا قطعا لغلبة الشهوة بحيث يغلب الخوف ولكن لو
خرج من البيت لخلص من الزنا فيكون ترك الحرام موقوفا على الفعل المباح فلو كان هذا الفعل الخاص اي الخروج موقوفا

على ترك اضداده لزم الدور هنا ايضا لان فعل الخروج موقوف على ترك الضد وهو الزنا وتركه موقوف على الفعل
المذكور كما هو المفروض فيلزم الدور **قلت** ما ذكرته من توقف الترك على الفعل في بعض الاوقات كلام متين ولكن
لا يلزم الدور اذ الخروج في المثال المذكور موقوف على ترك الزنا في الزمان المقارن للخروج وهذا الترك لا يتوقف
على الخروج بل على الخوف وترك الزنا الذي يتوقف على الخروج هو ترك الزنا بعد ذلك الزمان وهو الزمان الذي
يغلب الشهوة على الخوف فالمقامان متغايران فان تحقق ما في الزنا قبل الخروج فالخروج غير ممكن قطعا **ولا يذهب عليك**
انه لا يمكن الجواب عن ايراد الدور على الكعبي بهذا اذ هو قائل بالتوقف في بعض الاوقات ثم اعلم ان صاحب
المعالم بعد تسليمه توقف ترك الحرام على الفعل في بعض الاوقات كما اشرنا اليه انكر توقف ترك الواجب على الفعل ولو
في بعض الاوقات فانه قال بعد ذكر استدلال المستدل على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بان فعل كل واحد من
الاضداد الخاصة مستلزم لترك المأمور به وهو محرم فيكون فعل الضد الخاص محرما لان المستلزم للمحرم محرم ان
كان المراد انه علة فيه ومقتضي له فظاهر ما هو بين من ان علة الترك المذكور انما هو وجود الصارف عن فعل
المأمور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف
مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط البتة وانت خبير بانه لا وجه لمنع ذلك على سبيل الكلية
فانه لا شك في انه في بعض الاوقات يكون ترك الواجب مستندا الى وجود الفعل كما لو كان مريدا للفعل الصلاة
ودافعا اليها غاية الرغبة ولكنه منعه من ذلك فعل وهو المجلس في مجلس غلاو بالجملة انكار استناد ترك الواجب
الى الفعل ولو في بعض الاوقات وادعاء كونه مستندا الى الصارف كلية كلام مخالف للعيان والوجدان ثم
اعلم انه قد ذكرنا وجهان للاشارة الى ما في دليل السلطان من عدم توقف الفعل على الترك ايضا **الاول** ان الوجه الذي
تمسك به للتوقف من انه لا ينفك فعل الضد على ترك ضده لامتناع اجتماع الضدين لا يكون مثبتا للتوقف لان عدم
الانفكاك اعم من التوقف بل له اقسام **الاول** عدم انفكاك المشروط عن الشرط **والثاني** عدم انفكاك المسبب
من السبب **والثالث** عدم انفكاك السبب عن المسبب **والرابع** عدم انفكاك احد المعلولين لعلة واحدة عن الاخر
ولا ريب ان التوقف انما هو في القسمين الاولين لا في القسمين الاخيرين وما نحن فيه من هذا القبيل اي القسم الاخير
لان فعل الضد موقوف على وجود الارادة وهي موقوفة على عدم ارادة ضده فهذه هي العلة التامة لوجود فعل الضد
والترك ضده اذ معلوم انه مع تعلق الارادة وعدم الارادة يتحقق الفعل والترك قطعا فاجتماعهما وامتناع انفكاكهما
انما هو لكونهما معلولين لعلة واحدة لا لاجل توقف الفعل على الترك لكفاية عدم ارادة الضد وارادة الضد الاخر
في تحققه فلا يتوقف على شيء اخر **والثاني** انه لا يكون ترك الضد مقدمة لان مقدمة الشيء ما لم يدخل في الشيء
في الوجود او العدم لا بد ان يتحقق به الاتيان بذي المقدمة ولهذا لا اشكال في جميع المقدمات ولا ريب ان
الاتيان بفعل الضد لا يتحقق الى ترك الضد ابدا وكيف الحكم بتوقفه عليه وذلك امر معلوم بالعيان والوجدان

فلا يحتاج الى اقامة البرهان **والجواب** عن الاول انا نرى فرقا بينا بين المعلولين لعلة واحدة وبين ما نحن فيه فانه
لا امتناع في تصور انفكاك احد المعلولين من دون الاخر لو فرض انفكاكه من هذه العلة ولم يكن معلولا الا لخلاف الفعل
فانه لا يمكن تخلفه في تصورنا من دون ترك ضده وان فرض عدم كونهما معلولين لعلة واحدة **والجواب** عن الثاني انه
نمنع من استلزام عدم التفطن اذ كثيرا ما نرى عدم التفطن الى المقدمات الوجودية ايضا كما هو معلوم بالمراجعة
والتخلية والسر في عدم التفطن في هذه الموارد اما لخفتها وعدم الاحتياج الى التاثير في ايجاده وبالجملة كون عدم
التفطن موجبا لعدم التوقف بعد وجود الدليل على التوقف كلام غير مسموع لا ينبغي صدوره عن الفضلاء

السادسة اعلم انهم اختلفوا في حكم المتلازمين فالمنسوب الى الكعبية القول بلزوم الاتحاد في الحكم مطلقا وقال بعض
بعدم لزوم الاتحاد في الحكم مطلقا وفصل صاحب المعالم وقال ان كان التلازم من جهة العلية والمعلولية او لكونهما
معلولين لعلة واحدة فلا بد من الاتحاد في الحكم والا لم يكن الامر كذلك بل كانا من جملة المتفارقات اتفاقا فلا يلزم
ذلك بل يمكن ان يتصف كل منهما بحكم غير حكم المتصف به الملازم الاخر فالالزام على القول بوجوب المسبب
من مقدمات الواجب ايضا يلزم عليه ان يقول بكون قتل الكافر الواجب القتل حراما لو استلزم قتل
المسلم في المعركة مثل ان يحصلا بواسطة ضربة واحدة مثل ان يضرب السيف على قفيهما دفعة وبحركة واحدة ويكون
قتل المسلم واجبا وكذا يلزمه ان يقول بكون قتل المؤمن الذي هو مستحق امام مع اجتماعه مع قتل المسلم بالحركة
في سابقه ويلزم على الكعبي ما يلزم عليه ايضا ويلزمه زائدا على ذلك ان يقول بوجوب عدم الحركة ان كان
السكون واجبا ولو وجب شرب الخمر ان كان مستلزما لترك الزنا او بالعكس بان يقول بحرمة ترك الزنا وكذا
تظهر الثمرة في مسألة اجتماع الامر والنهي فانه يلزم على صاحب المعالم وعلى الكعبي القول بعدم جواز الاجتماع لان
الصلوة والغصب معلولان لعلة واحدة وهو الفرد المشخص المعين **والحق** هو التفصيل بين المواضع والاحكام
اما الاول فهو ان يفصل بين ما كان الالتزام فيه ذاتيا بمعنى انه لا يمكن المكلف ايجاد احد المتلازمين بدون الاخر
ولو في محل اخر مثل الحركة وعدم السكون فانه لا يمكن انفكاكهما بالذات وان لم يكونا معلولين لعلة واحدة او
احدهما معلولا والاخر علة وبين ما لم يكن الالتزام فيه ذاتيا اما من الطرفين او من طرف واحد مثال الثاني هو
ما تقدم من شرب الخمر المستلزم لترك الزنا فانه لا شك في امكان انفكاك ترك الزنا عن شرب الخمر وان لم يكن
انفكاك الشرب للخمر عن ترك الزنا لعدم امكان اجتماع الضدين فحينئذ في القسم الاخير يجوز الاختلاف في جميع
الاحكام اذ لا دليل على الامتناع لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا عادة اذ ما يتصور من المانع العقلي من عدم
امكان الامتثال لغيرهما هنا لانه يمكن الامتثال في غير صورة التلازم مثلا ان يأتي بقتل الكافر الواجب عليه
في غير الصورة المستلزمة لقتل المسلم واما القسم الاول فالحق فيه التفصيل بين الاحكام فان كان احدهما الاباحة
والاخر غيرها من الاحكام الاربعة فالاختلاف جائز اذ لا مانع منه وكذا الاختلاف في الوجوب والاستحباب

والاستحباب بان يكون احدهما واجبا والاخر مستحبا وكذا الاختلاف في الحرمة والكراهة واما الاختلاف
في الوجوب والحرمة فغير جائز وكذا الوجوب والكراهة وكذا في الحرمة والاستحباب والوجه في الجميع انه تكليف
بما لا يطاق اذ الامتثال غير ممكن اذ معلوم انه لو اراد الاتيان بالواجب لا بد ان يرتكب الحرام او المكروه فلا يمكنه تركه
مع هذه الحالة والا لزم خلاف المفروض وكذا لو اراد ترك الحرام او المكروه لا يمكنه الاتيان بالواجب او
المستحب فظهر من التفصيل الذي ذكرناه فساد الاقوال الثلاثة المتقدمة اما القول بلزوم الاتحاد في الحكم فلما
عرفت من عدم لزوم ذلك اذ لا مانع من كون احد المتلازمين حراما والاخر مباحا او مكروها وكذا في
الوجوب والاستحباب وكذا في الجميع اذا كان المتلازمان من القسم الاخير وكذا القول بجواز الاختلاف
في الاقسام الثلثة في جميع الاحكام وكذا قول المفصل فهو فاسد من جهتين **الاول** من جهة عدم التفصيل بين
الاحكام اذ لا دليل على لزوم اتحاد العلة والمعلول او المعلولين لعلة واحدة بل يمكن فيهما الاختلاف في
الحكم على التفصيل المتقدم **والثاني** من جهة عدم اخراج المتلازمين الذين لا يمكن انفكاكهما من الاقسام التي حكم
فيها بجواز الاختلاف مطلقا فان الحق ان حكمهما من قبيل العلة والمعلول ومما ذكرنا يظهر بطلان كلام الكعبي
بنفي المباح سواء كان المناط في قوله هذا هو زعمه لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم وفعل المباح مع ترك
الحرام متلازمين وهو واجب فلا بد ان يكون فعل المباح واجبا ايضا او توقف ترك الحرام عليه ومقدمة
الواجب واجبة فان كان مناطه هو الاول **ففيه اولا** ان التلازم ثم ان اراد الفعل المعنى الاصطلاحي فغير لازم
فانه يمكن خلو الجسم من الفعل بناء على القول ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وان اراد به
الامر الاعتباري فالملازمة مسلمة ولكن فيه اولا ان الحق في حكم المتلازمين هو ما تقدم من التفصيل **وثانيا**
ان ترك الحرام ملازم لفعل ما لا للمباح فقط فلا معنى للقول بكون كل مباح واجبا عينيا كما هو الظاهر من
كلامه بل مقتضى ذلك ان يكون المباح واجبا تخييريا وان كان مناطه هو الثاني ففيه منع التوقف اولا
ومنع وجوب الشرعي ثانيا ومنع وجوب العيني ثالثا اذ ترك الحرام على فرض توقفه على الفعل موقوف على فعل
ما لا على المباح فقط فمقتضى ذلك ان يكون المباح من باب المقدمة وظاهر كلامه هو وجوبه النفسي واحدهما
غير الاخر فتدبر **السابعة** في تأسيس الاصل في المسألة لا يخفى عليك ان قول السلطان موافق للاصل بالنسبة
الى القائل بعدم وجوب المقدمة اذ التوقف والمقدمية يحتاج الى الدليل ايضا وهذا القول اي القول بكون ترك
الضد مقدمة مع قوله بعدم وجوب المقدمة موافق للاصل بالنسبة الى القول المشهور وبالنسبة الى القول النفي
البيان اما الاول فمخالف للاصل من جهات ثلثة **الاولى** ان الدلالة مخالفة للاصل التزاما اذ المفهوم الثابت
من دلالة اللفظ هو الدلالة على طلب الفعل واما النهي عن الضد فغير ثابت **والثانية** ان النهي عن الضد تكليف
والاصل عدمه **والثالثة** ان الاصل عدم تقييد الاطلاقات الدالة على الحكم الثابت في الضد واما الثاني فهو

من جهة الاول والثالث ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من لزوم مخالفة الاصل من جهات ثلث على التصوير ومن
جهتين على التوجيه انما هو على فرض القول بالدلالة اللفظية والا فلا مخالفة للاصل من جهة الاول اذا عرفت تلك المقدمات
فلنرجع الى البيان بذكر المقامين فنقول اما المقام الاول فالاحتمالات المتصورة في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
العام اي الترك خمس بعضها اربعة الاول عدم الدلالة مطلقا والثاني الدلالة على طريق العينية والثالث الدلالة على
سبيل التضمن كما ذهب اليه صاحب المعالم والرابع الدلالة على سبيل الالتزام وهو اما ينقسم الى لفظي و
عقلي وهو الذي لم يكن الامر قاصدا اياه من اللفظ وهو المنسوب الى سيدنا المرتضى ولا يخفى عليك انه
لا تنافي بين هذا القول والقول بالدلالة اللفظية وانهما يتعلقان بكون النهي عن الترك فيما اصليا نفسيا موجبا للترتب
جميع اثار النهي وثانيا ينقسم اللفظي الى الالتزام بين بالمعنى الاعم و بالالتزام بين بالمعنى الاخص وغير بين
بنفي القائل بالاول والاخير وكل تلك الاحتمالات باطلة الا الالتزام اللفظي البين بالمعنى الاعم اما فساد الاول فواضح
لان مقتضاه عدم شعور المتكلم بما هو صريح كلامه ومقصوده اذ المفروض ان صيغة افعل تدل على الطلب الوجوبي
والمنع من الترك لما عرفت معنى الوجوب ولازمه وبالجملة فهذا الامر معلوم الفساد لا يحتاج الى الاستدلال
ايضا فاسد سواء اراد بالعينية التطابق في المصداق والمفهوم معا بكون افعل هنا ولا تتركه من قبيل اللفظين
المترادفين او اراد بها التوافق في المصداق فقط او اراد بها التلازم فان كل واحد من هاتين العبارتين مستلزم
للاخرى اما الاول فبالبديهة لان المفهوم من افعل غير المفهوم من لا تترك قطعا وجدانا واما الثاني فمع انه ايضا
لاختلاف المصداق غير انه لا معنى لها لانه مع التضمن والالتزام واما الثالث فلما ذكرناه مع انه خلاف ظاهر
لفظ العينية واما بطلان القول بنفي الدلالة اللفظية دون العقلية فظاهر مما ذكرنا من انه لا يمكن الطلب الشيء على سبيل
الحتم والالزام الذهول عن هذا واما القول بالدلالة التضمنية وان كان له وجه وهو ان الوجوب مدلول الصيغة افعل
ولا ريب في كونه مركبا من طلب الفعل مع المنع من الترك ولو بعد التحليل العقلي والتضمن هو دلالة اللفظ على جزء المدلول
والموضوع له من حيث الجزئية ولا تفاوت في ذلك بين الاجزاء العقلية والخارجية والجملة اي ما صار من قبيل
الواضع والتضمن وان كان له هذا الوجه ولكنه فاسد لانه لا شك في ان الذهن اولا ينتقل من افعل الى طلب الفعل ثم
الى المنع من الترك وهذا امر معلوم بالوجدان ولا ريب ان الدلالة التضمنية لم تكن من هذا القبيل لانه لم يكن بعض
الاجزاء سابقا على بعض في انتقال الذهن اليه وكذلك في مادة الوجوب وما يشتق منه سلمنا ولكنه لا شك في
السبق واللحوق بالنسبة الى صيغة افعل وقد عرفت ان الاجزاء بالنسبة الى الدلالة التضمنية كلها متساوية وكيفما كان
فتطويل الكلام فيه ليس بمهم لانه لا ثمرة فيه كالثمرة لاصل النزاع وفي هذا المقام هذا المعنى والاحتمال الاخير مع انه
لا قائل به ظاهرا باطل ايضا لانه معلوم ان المخاطب بمجرد سماع افعل لا ينتقل الى المنع من الترك كما هو واضح بل ذلك
انما هو بعد الالتفات الى ان الطلب الحتمي لا ينفك عن هذا واما المقام الثاني فالمختار فيه هو المختار في مقدمة الواجب

الواجب اذا عرفت ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد وان ما ذكره السلطان رحمه الله من رجوع النزاع الى ما ذكر لا يخفى
عليك انه لا يترتب على مذهبنا هنا ثمرة لعدم انفكاك ترك الضد الذي هو فعل الضد عن ترك فعل المأمور به فلا
يتصور تعقد الترك حتى يترتب عليه بقدر العقاب وقد مر الدليل على وجوب المقدمة بالمعنى الذي جعلناه محلا
للنزاع ومنه يظهر حال ترك الضد فلا احتياج الى الدليل المنفرد في كلمات الاقوال فنقول قد ذكر الاستاد في ش
لما ذهب اليه الشيخ البهائي وتبعه ادهم انك قد عرفت سابقا في مقدمة الواجب ان تجويز ترك المقدمة من الامر
عنها ينافي لانه اما يستلزم التناقض ان كان متصلا الامر لان المفهوم من تجويز الترك هو جوازه مطلقا حتى من باب
المقدمة فيكون الكلامان متناقضين او يستلزم الترجيح ان كان تجويز الترك منفصلا لما ذكرنا من ظهور تجويز
الترك في الجواز مطلقا او يستلزم عدم سفهه عند العقلاء ان صرح بمعنى الجواز الذي اراده في اغلب الاوقات
اذ لا ثمرة يعتد بها عند العقلاء يترتب عليه اذا عرفت هذا فنقول لو اما ان يكون الواجب الموسع بحيث يجوز
الاتيان به في زمان الواجب المضيق اولا فان كان الاول لزم تجويز ترك المقدمة التي هي ترك الضد المستلزم لاحد
المحاذير الثلثة وقد عرفت بطلان التالي فعلم لزوم بطلان المقدم فيثبت المطلوب وهو عدم وجود المقتضي
لجواز الاتيان بالواجب الموسع في زمان الواجب المضيق والجواب عنه اولا انا نفرض الكلام فيما يكون
في التصريح بجواز الترك فائدة كما لو دفع النزاع بين شخصين في وجوب المقدمة وعدمه فتكون الفائدة في التصريح
بجواز الترك في حقه انه بمعنى عدم ترتب عقاب عليه هو دفع النزاع بينهما مع انه يقول بعدم الاثم حتى
في هذه الصورة وثانيا ان مقتضى هذا الكلام هو عدم تجويز الاتيان بالموسع في هذا الزمان واما عدم مطلق
المحبة وعدم حصول الواقع اجماعا فلا يستفاد من هذا الدليل والمقتضي لها موجود وهو الامر فانه مقتضي
لطلبية المحبة فيجب الحمل بمقتضاه هذا ان كان اعتماده فيما سار اليه على هذا الوجه العقلي واما لو كان اعتماده
على الدلالة اللفظية بان يدعي فهم التقييد في الامر الدال على التوسعة بغير زمان المضيق فالجواب عنه اولا ان الامر الدال
على وجوب الشيء على سبيل التوسعة لا يدل بالدلالة الاولى ولا الثانية على مطلوبية المحبة وان الاتيان بها في كل ان من هذا
الزمان مجز والثانية دلالة على جواز الاتيان بها في كل جزء من هذه الاوقات لا شك فيه ولو سلمنا فنم
التقييد والتخصيص انما هو في الثاني دون الاول والمقتضي في احد الاقسام لا يوجب التخصيص في الاخر وادعاء
التلازم بين الدلالتين في الوجود والعدم ثم مع انه يمكن ان يقال ان الدلالة على جواز الاتيان بها في كل ان وكونه
مخيرا باحتمال لم يكن من الدلالة اللفظية بل هي من الدلالة العقلية وفيه تامل ثم انه قد ذكر الفاضل
الاستاد ذكر القول بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده وجها اخر على مذهب من قال بان الامتناع الاجتماع
كما نقل عن بعض الاساتيد وهو انه لا شك ولا ريب في استلزام ذلك التكليف بما لا يطاق بيان ذلك انه
اذا كان مأمورا بالموسع كالصلوة والمضيق كازالة النجاسة معا فمع اشتغاله بالصلوة اعتمادا على كونه

بالسلق فلزوم المكلف بالاتيان نظرا الى لزوم الاتمام لا لاجل الادلة الدالة على حرمة ابطال الاعمال الفعلية لا تنطبق على ما نحن فيه لكونه
وماموراً بالمضيق فلا بد من ارتكاب مجاز اما في الموسع او في المضيق او في الادلة الدالة على لزوم الاتمام والراجح
انما ارتكاب المجاز في الموسع او لا رجحان ظاهرا فيجب التوقف والرجوع الى الاصول الفقاهتية فلا دليل على مقتضى اصل
هو الحكم بالفساد فتدبر فانه لا يرد هذا الوجه على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالمجيب حينئذ لا بد
ان قال بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ومع ذلك يقول بصحة العبادة بمقتضى القاعدة وان حكم بفسادها بواسطة
الدليل الخارجي كما هو المنقول عن ابي هاشم والمنقول عنه في هذه المسألة انه قال باقتضاء الامر بالشيء عدم الامر
بضده وانه على هذا حكم بفساد صلاة من يكون عليه قضاء الفريضة ثم رجع عن هذا القول وقال بعدم اقتضاء الامر
بالشيء عدم الامر بضده ايضا وحكم بفساد الصلاة ايضا بالدليل الخارجي وقد اجاب الفاضل الاستاد قدس سره عن هذا الوجه
بوجوه ثلثة الاول بالنقض فيما اذا لم يكن الاتمام واجبا كما لو نذر ان يقرأ القران ثم راى النجاسة في المسجد فانه
لو حمل القران لكان ممتثلا وان كان اثما من جهة تركه ازالة النجاسة عن المسجد وبالجملة الظاهر من كلام المستدل
ان هذا المحذور لازم في كل مورد وليس كذلك كما ذكرنا من الموارد التي يجتمع فيها الامر الموسع والامر المضيق وارتكب فعل
اخر لا يلزم فيه تكليف بما لا يطاق ولعدم لزوم الاتمام والثاني بالحل وهو ان الحكم بالفساد في الموارد المخصوصة انما
ليس لاجل خصوص اجتماع الامر بالموسع والمضيق بل الدليل الخارجي وهو لا ينطبق مع انضمام المقدمة العقلية وهي ان
الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وكلامنا انما هو بحسب القاعدة مع قطع النظر عن الخارج وليس مقتضى اجتماع
الامرين هو الحكم بالفساد والثالث بانه يقول بوجوب الحكم بالتخيير في هذه الصورة ايضا لان التعارض انما وقع بين
الادلة الدالة على لزوم الاتمام والدليل الدال على الفورية لا بين الدليل الدال على الموسع والمضيق فح اما يعمل بالادلة
الدالة على لزوم الاتمام واطرح الدليل الفوري في هذه الحالة او يعمل بالثاني دون الاول او يتخير او يتوقف
على التقادير فالحكم بالتخيير متعين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان اللازم منه انما هو طرح الدليل الدال
على لزوم الاتمام لا طرح الامر الموسع لما عرفت من عدم التنافي والتعارض بينهما فالمقتضي للتخيير باق ومن هنا
ظهر حال التخيير والوقف فان الامر لم يكن خارجا عن الامرين ومن هنا ظهر وجه السيد بصحة العبادة الموسعة
بمقتضى القاعدة مع قوله بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ومما ذكرنا ظهر ان ما ذهب اليه شيخنا البهائي من
من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بالضد لا دليل عليه من الادلة العقلية وكذا لا دليل عليه لفظا كما مر ونزيد هنا
توضيحا بيانا وهو انه لو امر السيد عبده باشتراء البطيخ في اليوم الكذائي مثلا وامره ايضا بالتكلم مع زيد الان
ساعة واتفق الملاقاة مع زيد في هذا اليوم وترك العبد التكلم مشتغلا باشتراء البطيخ للسيد في هذا الوقت
مع ان زمانه موسع لكان مذموما عند اهل العرف في العادة على ترك التكلم واطاعة هذا الامر لا على شيء اخر
بل يمكن ان يكون مطيعا للسيد من جهة اشترائه البطيخ لاجل امره فان قلت ان الاصل في الاوامر العرفية التوصلية بعد

فهذا حكمهم بعصيانه لاجل سقوط الامر كما اقدم لشرائه بحيث فانه لا شك في سقوط الواجب عن ذمته مع انه
لم يكن مطيعا قطعا وما نحن فيه من هذا القبيل قلت لا نسلم عدم كونه مطيعا عند اهل العرف من هذه الجهة
بل هو عندهم من هذه الجهة مطيع قطعا فتدبر وكذا اذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق مثل ان قال تكلم مع زيد
الان ساعة واشتر اليوم شيئا من البطيخ واحتج من قال بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص بوجوه
الاول ما ذكره صاحب المعالم من انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا والتالي
باطل في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن فعل المامور به وهو حرام قطعا فلو صح
تلك الفعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم في شيء واحد شخصي من جانب الامر الملتزم بمقدمة الواجب من ان المامور به في المقدمات هو الافراد لا الكلي
المقدمة ثم لا يرد هذا الاستدلال على من قال بان الامر فيما تعلق بالكلي كسلطان العلماء والجواب عنه اولا منع
انه سلمنا عدم كون هذا الفرد المخصوص من المقدمة مامورا به ولكن لا يلزم منه سقوط طلب المقدمة وعدم حصول
الكلي في ضمنه لما عرفت من ان النهي عن المقدمة لا يوجب خروجها عن المقدمية فضلا من عدم الامر بها وثانيا على
ان مقتضى ذلك هو عدم كون الضد مامورا به كما قاله الشيخ البهائي لا منهيا والاول يمنع وجوب
المقدمة المستلزم للنهي الاصلي عن الضد المستلزم للفساد وقد اجاب في المعالم عن هذا الاستدلال بوجهين الاول
بمنع وجوب الصارف عن فعل المامور به لكونه مقدمة شرطية لفعل الضد لانه موقوف على ارادته وهي موقوفة
على عدم ارادة الضد الذي هو الصارف وقد عرفت انه لا نقول بوجوب غير السبب من المقدمات فلا يكون
الصارف عن فعل المامور به واجبا وان كان حراما لكونه علة لترك المامور به فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في
الواحد الشخصي من جانب الامر والثاني ان وجوب المقدمة توصلي والواجبات التوصلية ليست كالواجبات
التعبدية بل هي تجتمع مع الحرام لان الوجوب فيها لاجل التوصل الى الواجب لا ريب انه بعد الاتيان بالفعل يتحقق
عن حصول التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته وقد اجيب عن الاول بان الصارف لم يكن علة للترك بل هو
مستلزم له فلا يكون حراما بناء على مختاره من التفصيل في وجوب المقدمة بين السبب وغيره وبيان ذلك ان
الصارف لم يكن علة لان العلة والسبب ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم ومعلوم انه لا يلزم
من انتفاء الصارف عدم الترك وهو الفعل اذ لا تعلق الارادة شرط لتحقق الفعل لا علة له فانتفاء الشرط مستلزم
لانتفاء المشروط لا علة له فلا معنى لتسليم حرمة الصارف وعن الثاني بان ما ذكره من اجتماع الواجب التوصلي مع
الحرام كلام لا وجه له كما سياتي بيانه في اجتماع الامر والنهي وتمام الاتيان بالحرام مسقط للوجوب لاجل حصول المقصود
وهو الوصول الى الواجب ولعل هذا مراده من اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام كما يظهر من قوله فيسقط الوجوب
هكذا قيل وانت خبير بصراحة كلامه في هذا المعنى فلا مجال للايراد عليه والثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به

المامور به المحرم فيلزم ان يكون هو حراما ايضا لان مستلزم المحرم محرم وللخوف من هذا الاستدلال هو ماتر من انا
لا نم ان مستلزم المحرم محرم مطلقا بل الحق هو التفصيل بين الموارد والاحكام كما تم بيانه في المقدمات فلا يكون فعل الضد
الذي هو الواجب الموسع حراما لامكان اتيانه والامتثال به من دون ان يستلزم ترك المامور به كما هو واضح
والثالث هو ان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا وفعله
حراما لكونه ضدا عاما للواجب والجواب عنه اولا بمنع وجوب المقدمة ان اراد به هنا الوجوب الشرعي
وعن الوجوب بالمعنى الذي جعلناه محلا للنزاع واما الوجوب التبعي المستلزم للنهي التبعي فلا يترتب عليه شيء
من فساد المنهي عنه وكذا الوجوب بالمعنى الذي جعلناه محلا للنزاع لا يترتب عليه شيء من ذلك والرابع
هو انه لا شك ولا ريب في كون الضد العام اعني الترك منهيا عنه بالنهي الاصلي والكل متفقون على ذلك
حتى القائلين بالدلالة العقلية ولا ريب ان الترك غير مقدور فيلزم صرف النهي الى ما يكون مقدورا وهو
اما الكف او فعل الضد الخاص واياما كان يثبت المطلوب وهو كون ضد المامور به اي الامر الوجودي
منهيا عنه والجواب اولا منع كون الترك غير مقدور لان الترك المنهي عنه هو الترك الآتي لا الترك السابق ولا
الحالي ولا ريب ان الاول مقدور والا يلزم كون الفعل واجبا لان الممكن ما كان طرفاه مقدورين والا
لكان واجبا او ممتنعا وثانيا انه لا معنى للترديد بل لا بد من تعيين الكف لانه اقرب المجازات ونحن نقول بكون
الكف منهيا عنه ولا ضير فيه اذ لا يلزم من ذلك مقصود الخصم من الحكم بحرمة الاضداد الخاصة ولا نزاع في [illegible]
وثالثا انه لا معنى للكف اذ هو لا يتحقق في ترك المامور به غالبا لانه مختص بالزجر والاكراه في مفهوم ويمكن
ان يجاب عن هذا بان المراد بالكف هو مطلق ارادة الترك فان قلت اذا كان الكف غير متحقق هنا فلا بد
من صرف النهي الى الضد الخاص لان الامر منحصر فيهما قلت نمنع الحصر في الكف والضد الخاص بل هنا احتمال
ثالث وهو مطلق ارادة الترك كما ذكرنا فالمعتمد في الجواب عن هذا الاستدلال هو الوجه الاول والثاني ويمكن
بتغيير تقرير وهو ان الحصر فيهما تام بل احتمال الثالث والحمل عليه متعين لانه اقرب الى الترك من الاضداد الخاصة
واشدها ظهورا فائدة الواجب ينقسم تارة باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وتارة باعتبار المكلف به الى
العيني والتخييري وتارة باعتبار الوقت الى المضيق والموسع والكلام هنا في الواجب المخير وهو على ما ذهب
اليه الاشاعرة تعلق الامر باحد امور معينة كخصال الكفارة اليمين وعلى مذهب الامامية والمعتزلة هو تعلق الامر
بامرين او امور على سبيل التخيير بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع واتيان ايها فعل كان واجبا
بالاصالة وله تعريفات اخر يغنى عنها الاول والا فالاقوال في المسألة اربعة الاول ما ذهب اليه الاشاعرة وهو ان
الواجب احدها لا بعينه والثاني ما ذهب اليه الامامية والمعتزلة وهو ان الجميع واجب بالاصالة على سبيل التخيير
والثالث ما نقل عن بعض المعتزلة من ان الجميع واجب بالاصالة ولكن يسقط بفعل البعض والرابع ما نسب الى بعض

في الواجب المخير

كل من الفريقين ونسبة الامر وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم
ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين ومنع جعل هذا يكون الواجب معينا عند الله تعالى غير مختلف ولا يسقط بفعل غيره
ولكن الهم الله تعالى المكلف باتيانه وربما يوهم من بعض العبارات ان تعيينه موكول باختيار المكلف فعلى هذا
لو لم يفعل ولم يأت باحدها لم يكن واجب معين عند الله تعالى ونفى الواجب المعين على هذا القول يدل على نفي الوجوب مطلقا
لان المفروض انه معين بتقدير والخامس ان يكون الواجب واحدا معينا ولكن يسقط بفعله وبفعل غيره و
الوجه في التصريح بالتخيير انه مخير بين الاتيان به وبغيره المسقط له وادعى فخر الرازي رجوع القولين الاولين
الى شيء واحد وتبعه العلامة في التهذيب واختاره صاحب المعالم رحمه الله فقال قال العلامة رحمه الله ونعم ما
قال انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع
ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه يعنون به هذا فلا خلاف
معنوي بينهم انتهى ولعل نظر من قال بان الامامية والمعتزلة قائلون بان الواجب هو مفهوم احدها الى هذا اي
الى عدم الفرق بين القولين والا فهذا هو قول الاشاعرة لانهم يقولون بان الواجب واحد لا بعينه والامامية والمعتزلة
في مقابلهم يقولون بان الجميع واجب بالاصالة على سبيل التخيير انظر الى كلام الشهيد في التمهيد حيث قال وقد يتعلق
باحد امور معينة كخصال الكفارة اليمين وكفارة رمضان على احد القولين وقيل كل واحد من افراده يوصف
بالوجوب ولكن على التخيير الى ان قال والمختار الاول وتظهر ان النقله يرجع الى محاله لان احد الاشياء قد
مر مشترك اخرها قال وقد صرح بذلك صاحب القوانين في القوانين هذا وحكم ان الاصل في الاوامر الوجوب
العيني يعني ان الظاهر انه اذا تعلق امر بشيء بان المطلوب هو ذلك الشيء بخصوصه وكل مقام علمنا بالدليل
ان المراد التخيير فيه ولا يبقى على الاصل وهو العيني وهل الواجب كما هو لا بل هو موضوع للقدر
المشترك لعدم صحة السلب ولما اتفقوا عليه من ان الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل وزيادة هذا
القيد لاجل ادخال الكفائي والتخييري والظاهر ان ما ذكرنا لو سلم في الوجوب التخييري والعيني الثابت
وجوبهما بلفظ بعينه ونحوه لا يمكن التوصل في اثبات المعنى الاصل للمطرف وربما يورد اشكال بناء
على ما ذهب اليه الجمهور من ان الواجب هو مفهوم احدها والجميع على التخيير وهو انه لا معنى للبدلية على
هذا لانه لا بعض واصل وفرع اما على الاول فلان الواجب هو المفهوم الكلي والاتيان بالافراد يكون
من باب المقدمة ونسبة الجميع الافراد متساوية فلا يكون بعضها اصلا والاخر فرعا وبدلا عنه ولا
معنى لبدلية من الكلي كما هو غير خفي على الذكي واما على الثاني فواضح لان المفروض ان الجميع واجب
بالاصالة لكن تخييرا بالمعنى المتقدم فالجميع اصل فلا معنى لزيادة هذا القيد لادخالهما ومثل هذا يمكن الجواب
بان البدل هنا البدل العرفي باعتباره لا معناه المصطلح بل المراد من البدلية هنا دفع العينية وهنا وجواز ترك

واثبات غيره مقامه فان كان هو واجبا بالاصالة ايضا ومنشأ الاختلاف في هذا المقام ان الواجب ما لا
يجوز تركه وفي المخير يجوز بالعيان والوجدان جواز تركه للاجماع على التخيير فيرتفع هذا الاشكال على مذهب
الاشاعرة واضح ان كان مرادهم من الواحد لا بعينه هو المفهوم الكلي بناء على جواز تعلق الاوامر بالكليات
لانه لا يجوز تركه اجماعا ولا تخيير في الواجب اصلا بل الواجب معين والتخيير انما هو في الافراد ويسمى تخييرا عقليا
لا يقال على هذا لا فرق بين الواجب التخييري والعيني كما هو واضح لانا نقول الفرق واضح كما صرح به المحقق
صاحب القوانين ره فقال ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع عن افراد تابع لها في الوجود كاحد الا
بخلاف في العينيات فانه متأصل وجعل الافراد سابق عليها طبعا انتهى ويرد على الاقوال الثلاثة الباقية ايضا
واضح الدفع واما على الثاني وهو القول المنسوب الى الشيعة فوجه الدفع هو منع المقدمة الاولى وهو
ان الواجب ما لا يجوز تركه بل الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل ومنع الاستحالة العقلية بين المقدمتين
ثم واضح ولما لم يكن مجرد دفع الاشكال منشأ القطع لانهم مشتركون في رفعه فلذا تمسكوا بما تمسكوا وليس مجرد
الادلة التي ذكروها منشأ القطع على فرض بقاء الاشكال ايضا لان من جملتها التبادر ولانه ظاهر انما يرفع اليد
عن ظاهر اللفظ اذا جاء دليل قطعي على خلافه والحاصل انا لاحظنا اولا هذه الاقوال من حيث استحالة
العقل لها وعدمها فان لم تكن عند العقل مستحيلة فنرجع الى الادلة الدالة على تعيين احدها وانا لو كان
بعضها مستحيلا فنطرحه وان كان الدليل موجودا ومما يتوهم استحالة القول الثاني انه يرجع الى القول
الاول بمعنى المفهوم الكلي وذلك لانه اذا لم يكن كذلك لكان كل منها واجبا بالخصوص على وجه التخيير بمعنى
انه يكون كل واحد منها مطلوبا بالخصوص ويكون الامر متعلقا به بخصوصه بمعنى ان الخصوصية مطلوبة
وهو ينافي التخيير فان قلت ان الخصوصية مطلوبة على فرض عدم الاتيان بالاخرى وليست مطلوبة مطلقا حتى
ينافي التخيير قلت اذا لم يأت باحدهما فيكون جميع الخصوصيات مطلوبة لان المفروض مطلوبية كل واحد
على تقدير عدم الاتيان بالاخرى والمفروض عدم الاتيان بشيء فيكون الجميع واجبا ومطلوبا فيستحق العقاب
بترك الجميع والقائل لا يقول به وحيث قد عرفت ان منشأ الاختلاف بين القوم وتشتت الاقوال في المسألة
هو المنافاة بين المقدمتين وهي ان الواجب ما لا يجوز تركه وكون جواز الترك بالاجماع والبداهة فيما نحن فيه
يظهر لك ان الفرق بين القولين الاولين وبين الاقوال الثلاثة الباقية اذ كما ترتفع المنافاة بين المقدمتين بما
ذهبوا اليه كذلك ترتفع بما ذهب اليه الاشاعرة وهو ان الواجب مفهوم احدها الكلي فلا دلالة للعام على
الخاص فاذا لم يكن هذا دليلا على تعيين ما ذهبوا اليه فاحد القولين الاولين متعين لانهما اقرب الى اللفظ
ومما يتوهم من انه على مذهب من يوجب الجميع لا يرتكب مجازا ويكون اللفظ باقيا على معناه الحقيقي فاسد
قولك ان القولين الاولين اقرب الى اللفظ فهو فاسد لانه كلا القولين يتجوز بالفاظ التخيير وعدم وجوب التعيين فلا

فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي قطعا مع انه قد ارتكب هذا القائل على ما فرضته وهو تجويز ترك الواجب وذلك واضح وكذا
يظهر لك فساد ما يمكن ان يتوهم من القولين الاخيرين وهو انه على هذين القولين يبقى اصل الامر على حاله ويكون مستعملا
في معناه الحقيقي اما على القول الاول فبان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا ولكن يسقط به وبغيره فلا كلام
واضح وعلى القول الاخير وهو ان الواجب واحد معين وهو ما يفعله المكلف فهو ايضا واضح لما عرفت من ان التعيين
قبل فعل المكلف موجود ولم يكن موكولا الى الفعل اذ لو كان موكولا الى الفعل لاشكل الامر اذ [illegible] كون احدها
باقيا على معناه الحقيقي مشكل مع انه يرد ان هذا تخيير بين الواجب وغيره وهو فاسد على انه قد [illegible] على الحد [illegible]
فرضه وهو تجويز ترك الواجب وحيث ظهر لك بطلان الاقوال الثلاثة فالمصير الى احد الاولين متعين ان كانا
مختلفين كما هو الظاهر بقرينة المقابلة وان رجعهما الى شيء واحد فهو المتبع وهل هما الكل بمعنى ارجاع قول
الشيعة والمعتزلة الى قول الاشاعرة او كل واحد على سبيل البدلية كما هو ظاهر مذهب الشيعة فيرجع قول
الاشاعرة الى قول الشيعة الظاهر من كلمات محققي العالم هو الثاني كما لا يخفى على من لاحظ وظاهر كلام البعض
هو الاول وحيث لم يكن اجماع على ارجاع احدهما بخصوصه الى الاخر وجعلهما نزاعا لفظيا فالمناسب الرجوع
الى اللفظ المتنازع بين الفريقين وهو لفظ احدهما لا بعينه وكل واحد على البدل بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع
ولا يجب الاتيان بالجميع واذا فعل كان واجبا بالاصالة الا ان حمل عبارة الثاني على المفهوم الكلي بعيد وحمل
احدها لا بعينه على كل واحد على سبيل التخيير [illegible] بما ادعى العكس ولكن الظاهر عدم انعقاد الاجماع فالمتبع
هو الدليل بل لو قلنا باعتقاده ايضا وكان مخالفا للدليل والوجدان فالمتبع هو الدليل والذي يمكن به في
اثبات هذا القول بمعنى الشيعة ان الامر حقيقة في الطلب وضم الالزام خصوصية المادة فاذا جاءت القرينة
الصارفة من هذا المعنى مجازا وجعله فانا نرفع اليد عن الالزام فتكون الخصوصية باقية او نرفع اليد عن
الخصوصية لكن رفع اليد عنها يستلزم رفع اليد عن الاول لان الظاهر من الصيغة الالزام بطريق الخصوصية
ولا ريب انه اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات هو المتعين ويتعين ايجاد ان اقل من هذا ان يعتق الالزام خصوصية
العتق من حيث الخصوصية فاذا جاء كلاما او رفع الالزام المطلق الا ان القول بمقالة الشيعة والمعتزلة
لانه اقرب المجازات بيان الاقربية ان الخصوصية باقية بمعنى ان مادة الصيغة تكون على حقيقتها بخلاف ما لو
قلنا بمقالة الاشاعرة اي بان الواجب مفهوم احدها فانه لم تبق على حقيقتها لان المطلوب ليس خصوصية
العتق بل الكلي الذي العتق احد افراده وفيه نظر من وجهين اما اولا فلمنع الاقربية التي ادعيت لان ما لزم
هو مجاز واحد وهو مشترك بينهما لانه على تقدير المجازية في المادة بمعنى ان المراد من العتق ليس معناه الحقيقي بل الكلي
اي مفهوم احدها فلا تجوز المجازية في الهيئة بل يكون باقيا على معناه الحقيقي وهو الالزام لان الاتيان
بالكلي لازم بلا اشكال وعلى ما قاله المقرر الاول من استلزام المجاز في المادة المجاز في الهيئة ثم وما تمسك به

من الظهور بعد مسلم لان الظاهر من الجملة الالزام المادة باي معنى كان وهو ظاهر واما ثانيا فلانه يستلزم رفع
الوجوب المطلق الثابت عليه قطعا لان كل واحد منهما يجوز تركه فيجوز له ترك الجميع ولا عقاب عليه وهو خلاف الاجماع
فان قلت جواز ترك كل واحد منهما مشروط بفعل الآخر فلا يستلزم جواز ترك الجميع قلت فيه بحث بينا تقدم من انه
اذا لم يأت باحد منهما فيستحق العقاب بالنظر الى الباقي وقد يجاب عن الاول بان المراد من الاقربية هنا ليس الاقربية
الاعتبارية حتى تكون ممنوعة بل المراد الاقربية العرفية ولا شك ولا ريب في ان العرف لا يفهم بعد تعذر الحمل على الحقيقي
وهو الالزام على سبيل اليقين الا الطلب بترك كل منهما خصوصا على البدل وعن الثاني بان هذا مشترك الورود بين
القولين فان الالزام الكلي ايضا يفهم منه ما علق ادوم ادمخرج ذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت هب ان كل
واحد منهما لم يدل على وجوب الكل لكن العرف يفهم وجوب احدهما وهو الكلي من هذا المجموع وهو ظاهر قلت هو يقول
بمثل ما قلت فانه وان لم يدل كل منهما على عدم جواز تركهما معا ولكن العرف يفهم ذلك اي عدم جواز تركهما معا وهو واضح
لا يتأمل فيه ذو مسكة فيكون الواجب كلاهما لكن تخييرا وفيه يكون كل منهما واجبا اطلاق الكلي على وجود الواجب
التخيير على مذهب الاشاعرة لم يكن التخيير في اصل الواجب كما هو واضح بل التخيير في افراد الواجب فيجب ارتكاب خلاف الظاهر
وحيث لم يكن استحالة العقلية فالاولى ارتكاب خلاف الظاهر فان قلت نرى في بعض الاوقات يصرح الآمر
بمطلوبية احدهما فيكون هو الواجب قلت احدهما له اعتباران ومعنيان الاول الكلي بملاحظة الكلية وهو الذي
يقول به الاشاعرة والثاني احدهما باعتبار الخصوصية وهو الذي يصرح به الآمر والذي يتمسك به لاثبات قول الاشاعرة
هو ان كلا او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما وانا يجوز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والتعريف …
عليه يجب عليه العمل بمقتضى ظاهره … لا يرد على هذا القول ما تقدم من ورود الاشكال لان كلا او … على وجوب
الكلي وهو ظاهر هذا واعلم ان بعضهم نفى الثمرة وليس كذلك بل الثمرة موجودة وهو ما قرره السيد الاستاد … وهو ان
من قال باشتراط نية الوجه لو اتى بالعتق بقصد انه المطلوب المأمور به بخصوصه يكون صحيحا على مذهب الشيعة
والمعتزلة واما على قول الاشاعرة لم يكن صحيحا لانه تشريع لان خصوصية العتق لم تكن مطلوبة وهو واضح وقال بعض المحققين
بانه يثمر في النذر فانه من نذر ان يأتي بثلث واجبات بالاصالة لو اتى بخصال الكفارة بين نذره على مذهب الشيعة لان
كل واحد واجب اصلي بخلاف مذهب الاشاعرة فان الواجب هو الكلي وتلك مقدمات له ولم يكن تعلق الوجوب بها اصليا
وفيه ان هذا يتم لو اتى بها دفعة وانما لو اتى بها متدرجا فلا لانه لو اتى بالاول لم يكن الثاني واجبا وهو ظاهر وفيه
ايضا ان الظاهر ان نظر الناذر الى الواجبات العينية التي لم يجعل الله لها بدلا وكان وجوبها اصليا وقد يتوهم ان الثمرة تظهر
في التعارض فان جاء دليل على عدم وجوب احد الافراد لم يعارضه ما دل على وجوبه على مذهب الاشعري لانه لم يكن يصرح هنا
بل وجوب الفرد يفهم بالدلالة العقلية والتسوية بين الافراد لعدم المرجح بخلاف ما ذهب اليه الخصم فان وجوبه مدلول
الدلالة عليه لفظية فيقع التعارض وهو فاسد لان الشارع قد صرح بوجوب الفرد ولم يكن فهم الوجوب بمجرد العقل

العقل وهو من خفي على الذكي وحيث كانت المسألة قليلة الجدوى فلنقتصر على ما حققنا فيهما ولما كان هذه فروع المسألة
كثيرة الفائدة فلنتكلم فيها فنقول من جملتها التخيير بين الزائد والناقص وهو على قسمين احدهما ان يكون الناقص
حقيقة مغايرة للزائد بمعنى ان يكون له زيادة على الزائد كالقصر والاتمام ان قلنا بوجوب السلام فان الركعتين
الاولتين لم يكن معهما السلام فهو هنا لا يكون تخييرا بين الزائد والناقص في الحقيقة ولكن لا يخفى عليك ان هذا ايضا
تخيير بين الزائد والناقص في الناقص … لم يكن له زيادة على الزائد بوجه من الوجوه فان السلام في الاربعة موجود
وواجب فيكون الزائد مشتملا على جميع اجزاء الناقص فالاولى ان يعد هذا القسم بان يكون الناقص هيئة مغايرة لهيئتها
التي تكون في الزائد ولم يحتمل احد وقوع التخيير بين مثل هذا الزائد والناقص ومانع عقلا وان يحتمل لم يعتبر احد لو وقوعه
في الشريعة قطعا وثانيهما ان لا يكون للناقص هيئة الا الهيئة التي تكون له في الزائد وهو على قسمين لانه اما …
على التقديرين اما ان يكون من الامور التوصلية والوضعية او من الامور العبادية التكليفية التي شرط فيها
النية فان كان من الاول من القسم الاول كما في بعض منزوحات البئر كالاربعين والخمسين والثلاثين والاربعين
فالنزح لا يجوز التخيير بين الزائد والناقص قطعا لا عقلا ولا عرفا لانه اذا كان الثلاثون مطهرا فاذا وجد … الا
وهو التطهير فاذا اتى بالزائد فقد اتى بالناقص والمفروض انه مطهر فكيف ما اتفق فكيف ما دفع هذا حصل التطهير فلا معنى
للتخيير بينهما لانه تحصيل الحاصل لان التطهير يحصل بالناقص ولا مدخلية للباقي لان المفروض انه من الامور …
الوضعية ولا يخفى عليك انه يمكن ان يكون في الامور الوضعية جهة تعبدية كما هو غير خفي على البصير في الفقه وان كان من الاول
من الثاني او كان من الامور التوصلية وحصل الزائد دفعة فلا بعد في جوازه عرفا ان لم يفهم في الناقص ترتب الاثر عليه
اذا كان حصل على سبيل التدريج دون الزائد بل هو اتم سواء كان حصوله على سبيل التدريج او الدفعة لا النزح يتصور
صورة بكون الزائد مطهرا دون الناقص فيجوز التخيير لانه اذا لم يفهم العرف في الناقص كذلك او كان ذهن العرف فيهما على
التسوية نحو من عمل اشكال يجري في وادي النظر انه تخيير بين الزائد والناقص بالمعنى المذكور فيجب … في الخطاب الوارد
في خصوص الخمسين والاربعين اما نقول ان التردد بين الاول حمل الزائد على الاستحباب وتفويض التخيير بذلك يعني
انه يعتبر في كون احدهما مطهرا نية كونه لاجل التطهير فعلى هذا لو حصل نزح الثلاثين والاربعين من الفعل لم يؤثر
او الحصول من البالغ ولم ينو لم يكن مؤثرا فاذا اتى بالثلاثين بقصد نزح الاربعين لم يكن مطهرا الا اذا انقطع العمل وعلى
فالنزح يمكن ان ينوي طهريته بناء على جواز العدول واما اذا تجاوز الثلاثين وكان مشتغلا بالنزح واما اذا تجاوز
الاربعين فلا اشكال في طهارته سواء كان مشتغلا ام لا وفيه تأمل لانه اذا كان البئر متعلقا في مطهريته فاذا
تجاوز الاربعين وكان مشتغلا بالنزح يطهر انه لم ينو كون خصوص الاربعين مطهرا فلم يكن مطهرا لانه يشترط في كونه
مطهرا البئر فلا يخفى عليك ان هذا الوجه لا نسلم قطعا انه لا مدخلية للبئر في كون الثلاثين والاربعين مطهرا
ولم يكن مراد المعصوم من ذلك … ان كان من الثاني من القسم الاول فهو وان كان يجب الدفع على القائل لانه مخير

بين الزايد وتركه لا الى بدل ولكن نرى بالعيان والوجدان جوازه ووقوعه بل كثيرا ما كان بناء بخلفنا عليه فاذا
امرنا عبدنا بالاكرام وخيرناه بين اكرام زيد وعمرو واحتمال الاستحباب او الاباحة مدفوع بعدم خطوره ببال
المتكلم والمخاطب وذلك واضح الا نرى لو امر السيد عبده بضرب احد فضربه ازيد مما هو متحقق في ضمنه يجب
متعارف العرف ولكن لم يتجاوز عن متعارف الناس بل اختار اعلاها وما يطلق بادناها او باقلها يتحقق
الماهية في ضمنها كان ممتثلا ولا يكون عاصيا مع انه لا معنى للاستحباب وكذا امر عبده باعطاء الصدقة فانه
لا اشكال في انه لا يكون مقام الاحتياط حتى يكون المستحب الاتيان بالاكمل وان كان الثاني من القسم الثاني
فربما ينظر في بادي الامر كالا يخفى بل يظهر بتقرير اخر واوضح من التقرير الاول فنقول التخيير بين الزايد اما عقلي واما
شرعي وكل منهما اما في الامور الوضعية القهرية او العبادية التكليفية وعلى التقادير الاربعة اما يكون التخيير
في الامور التدريجي الحصول او الدفعي الحصول فيكون الاقسام ثمانية العقلي الوضعي التدريجي
ويمكن تصويره في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه يبين ان الماء مطهر ولم يتبين ان كثيره
مطهر دون قليله ام كلاهما فالعقل يحكم بان كلا منهما مطهر لا تعين المطهر على الماء هو ما يوجد في القليل
والكثير فهل يجوز العقل التخيير بين الزايد والناقص بمعنى انه يكون المطهر اما الزايد او الناقص بمعنى ان اريد
التطهير بالزايد لم يكن الناقص في ضمنه مطهرا فاذا حصل الناقص الذي في ضمن الزايد كان من المحل عبثا
لانه لم يرد التطهير به وان اريد التطهير بالناقص حصل التطهير التام لا الحق بعدم التطهير به الا انه
لا يتأتى كذلك لان الحكم وهو التطهير معلق على الماء وهو علة تامة ولم يكن لشيء اخر فيه مدخلية فالعقل
يحكم بانه اذا حصل العلة الاولى كان المتنجس مطهرا لان الماء مطهر وفي العلة موجود فيطهر ويترتب
عليه الاثر قهرا فيحصل التطهير ولا احتياج الى علة اخرى لانها تحصيل الحاصل ودون تحصيله فيكون حصولا
للحاصل وهو غير فالمادة من قبيل النار فكما ان حرق قليلا كان ام كثيرا مقرونا بنية الاحراق ام بغير مقرون
وهكذا لا مدخلية لخصوصية شيء في كونه محرقا فكذلك الماء ويكون علة تامة لا مدخلية لخصوصية شيء في كونه
مطهرا اذ المفروض ان الناقص مطهر وعلة في الطهارة والاصل في العلة ان يكون علة تامة فان قلت علل
الشرع معرفات فعلى هذا يمكن ان يكون الناقص في مقام مطهرا وفي مقام اخر غير مطهر قلت ليس
الاصل في العلل الشرعية كونها معرفات بل الاصل فيها كونها علة تامة حقيقة فاذا ظهر كون شيء علة شرعية ولم
يظهر الخلاف يحكم بانه علة تامة انما يختلف يتحقق بعلوله واذا ظهر الخلاف يحكم بكونه معرفا فان قلت لا نرى
بالعيان والوجدان ان اغلب علل الشرعية معرفات فاذا شككنا في خصوص علة هل هي معرفة ام علة تامة
يحكم بانها معرفة لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب قلت ان الغلبة ليست مرتبة توجب الظهور الذي
نعتمد عليه في مقام التعارض فان قلت ليس هاهنا لفظ حتى يتم ما ذكرت من انه لم يكن في ظهور لظهور اللفظ

اللفظ بل يفهم انه علة بسبب اخر كشيئية وجود المعلول اليه قلت ليس المراد بالظهور لفظ العلة حتى يرد ما
ذكرته بل المراد ظهور ما يفهم انه علة كشيئية وجود المعلول اليه كان في الماء موجب الطهارة وغيره والثاني العقلي الوضعي الدفعي كما في المثال المتقدم فهل يجوز هنا التخيير بين الزايد والناقص بالمعنى المتقدم ام لا فيه
اشكال من انه اذا لاحظنا بالنظر الدقيق ينبغي عدم جوازه لما تقدم من انه اذا وجد العلة يترتب عليه الاثر
فالناقص علة تامة فاذا وجد في ضمن الزايد هو المطهر فلا مدخلية للزايد في التطهير فلا يجوز ومن ان الماء
شيء واحد وهو المطهر عرفا ولم يكن بناء العرف على هذه التدقيقات الفلسفية فلا مانع من تجويزه عرفا فيجوز
فالسبيل الاسلم فيه يمكن ان يقال ان قلنا بان المطهر هو ماهية الماء دون الافراد الموجودة في الخارج فلا يجوز
التخيير لان الماهية في ضمن الاول موجودة فاذا حصل الناقص حصل التطهير به وهو واضح وان قلنا بان المطهر
هو الافراد الخارجية فيجوز لان الزايد فرد مغاير للناقص فيجوز التخيير بينهما والثالث الشرعي الوضعي التدريجي
كمنزوحات البئر وهو على قسمين الاول ما كان ترتب الاثر عليه قهريا ولا يتوقف ترتب الاثر عليه قهريا
ولا يتوقف ترتب الاثر عليه الا على حصوله في الخارج ولا يتوقف على شيء اخر وهذا لا يجوز التخيير فيه قطعا
لا عقلا ولا عرفا وهو الذي تقدم حكمه انفا بل لا معنى للتخيير فيه والتخيير انما يكون في الامور التكليفية
واما في الامور الوضعية القهرية كاحراق النار فلا معنى للتخيير فيه والتخيير حتى يتكلم في جوازه وعدمه والثاني
ان لا يكون ترتب الاثر عليه قهريا ولا يتوقف ترتب الاثر عليه الا على حصوله في الخارج ولا يتوقف على شيء اخر
وهذا لا يجوز التخيير فيه قطعا بل المشابه فيه مدخلية وهو مشابه بالامور التكليفية والمراد بالنية هاهنا ليس
نية القربة فلا يكون من الامور التكليفية بل المراد نية تعيين ما يترتب عليه الاثر كالثلاثين والاربعين فلا
يجوز التخيير لانه في الحقيقة تخيير بين حقيقتين مختلفتين لان الثلاثين مع نية كونه ثلاثين غير في ضمن
الاربعين فلا يكون تخييرا بين الزايد والناقص وفيه الاشارة الى هنا في التقرير الاول في الجواب عن الخطاب
الوارد في خصوص الثلاثين والاربعين والرابع الشرعي الوضعي الدفعي كمنزوحات البئر ايضا فانه يمكن حصول
الاربعين دفعة فهو كالعقلي في انه يشكل الحكم بالجواز وعدمه وقد تقدم في التقرير السابع توضيح هذا التشبيه
بالامر بعليه والخامس التكليفي التدريجي كما اذا حكم بالاكرام او التصدق فان العقل يحكم بالتخيير في اتيان الكلي
في ضمن اي فرد شاء فهل يجوز التخيير بين الزايد والناقص بمعنى انه اذا اتى بالناقص كان ممتثلا لانه اتى بالكلي
الذي هو المطلوب واذا اتى بالزايد كان ممتثلا ايضا لا لاجل تحقق الناقص في ضمنه بل لان الكلي تحقق
في ضمنه ام لا الحق الجواز لان بناء اهل العرف والعادة عليه وما يحتمل انه تخيير بين الواجب وتركه
لا الى بدل لا اعتبار عليه اما اولا فلانه شبهة في مقابلة الوجدان واما ثانيا فلانا نقول انه ليس تركه
الواجب الى بدل بل البدل موجود وهو الناقص والنية متميزة واحتمال الاستحباب والاباحة مدفوع لعدم

حضور احدهما بال المتكلم والمخاطب بل لو حصل الامتثال بالناقص في ضمن الزائد لما جاز للعبد ان يعطي الفقير ازيد
من درهم اذا امره سيده بالصدقة لانه تصرف في مال الغير بدون اذنه وهو غير جائز وهل يكون الزائد افضل الفردين
فاذا اتى به كان مستحقا للاثم او الثواب ام لا الظاهر انه ليس افضلية على الزائد لان الشارع لم يعين استحبابه ولم يصف ما
اتى به ولم يدل على استحبابه دليل وما يتوهم ان الدليل قائم افضل الاعمال احمزها فاسد اما اولا فلانه لا ملازمة
بين الاحمزية والزائد اذ يمكن ان يكون الناقص احمز بل يكون الامر بالعكس واما ثانيا فلانه ليس هذا مقام هذه
القاعدة لاتفاق مقام ثبت الفعل فضيلة فيكون الاحمز افضل وهنا ليس كذلك لان الفرد ليس بمطلوب ولم يثبت فضيلة
حتى يكون الاحمز افضل بل المطلوب هو الطبيعة ولا احمزية فيه وهو ظاهر والسادس العقلي التكليفي الذاتي وامثلته كثيرة
كما تحقق في الصدقة وغيرها لكنه حيث قد عرفت جواز التخيير بين الزائد والناقص العقلي يجري تعلم اتيانه ههنا بطريق
اولى لا يتسامح في العرف بحق ان شيئين متغايرين وان كان بحسب الدقة الفلسفية بينهم اثر الا وجود الزائد بدون
الناقص في ضمنه والكلام في الافضلية هنا كالكلام في سابقه والسابع الشرعي التكليفي الذاتي كما يكون مفروضه
في المسح والصدقة بان يحصل التخيير من الشارع بين افراد المسح والصدقة فجواز التخيير بين الزائد والناقص وان كان بحسب
الدقة محل التامل والشبهة ولكن يرى بالعيان والوجدان وقوعه في العرف والعادة فانا كثيرا ما نخير عبدنا
في اتيان الزائد والناقص وهو ظاهر ولا اشكال الا انه هو في الافضلية ولا يبعد في الافضلية الظاهر في العرف الافضلية ويمكن
الاستدلال عليه بالقاعدة المذكورة والفرق بين المقامين لا يشتبه على من له ادنى تأمل والثامن الشرعي التكليفي
التدريجي كما في التسبيحة والذكر ان كان التخيير فيهما شرعيا وهل يجوز التخيير بين الزائد والناقص فيهم ام لا والحق
تفصيل وهو انه ان قلنا بان الامتثال امر قهري لا يحتاج حصوله الى قاصد حصوله بل يصدق بعده ولم ينو شيئا
في قصده فالحق قلنا بان التخيير الصحيح والفاسد من الاحكام الوضعية العقلية لا من الامور الشرعية التوقيفية مثلا
اذا قال سبح تسبيحة او تسبيحات على النحو المذكور وهنا نا فرض انه اذا اراد الاتيان بالتسبيحات والامتثال في
ضمنه فاذا اتى بواحدة منها امتثل لان الفرض انه تحقق فيحصل الامتثال في ضمن الناقص فلا يمكن الامتثال في ضمن
الزائد وكذا ان قال السيد لا يمكن الا الامتثال في ضمن الزائد ومع ذلك قال امتثل في ضمن الزائد فليس هذا الا التناقض
وصدوره من العاقل معلوم العدم او نقول بان الامتثال ليس بقهري بل هو امر اختياري بان ذلك موقوف
على قصد مقدمة وهل المامور به على قسمين احدهما ان يكون معينا في حد ذاته متميزا عما عداه والثاني ان
لا يكون معينا في حد ذاته بل تعيينه منوط بالنية كما في الامور المتماثلة والمشتركة والحق عدم وجوب قصد التعيين
في الاول ويكفي فيه قصد القربة كما لو امر الشارع بصيام يوم وما هنا فالتعيين ابدا على قصد القربة فيه كونه
صيام هذا اليوم وكذا اكرام زيد واعطاء عمرو لكونها متشخصة متميزة عما عداها فكما نقول بعدم وجوب قصد
تعيين الاداء والقضاء والمركب منهما في صلاة العصر اذا اتى بها مقام مكلف لانا نعلم ان هذه الصلاة في هذه

الحالة مطلوبة منا ولا مدخلية في تعيين كونها اداء او قضاء في مطلوبيتها فكذا في المذكورات لا مدخلية لقصد
كونها مطلوبة معينة في الامتثال بل يحصل الامتثال وان لم يقصد التعيين والحاصل انه اذا كان المطلوب معينا
وواحدا وليس مشتركا لا يحتاج الى النية فيه وهذا ظاهر لا يحتاج الى التامل واما الثاني فهو على قسمين احدهما
ان يكون كل واحد من الامور المشتركة واجبا عينيا كصلاة الاداء والقضاء وغسل الجنابة وغسل الحيض و
غسل مس الميت وغير ذلك ولا ريب في وجوب قصد التعيين فيه لان الخصوصية مطلوبة ولا يمكن الاتيان
بها الا بقصد التعيين لان الغاسل اذا اغتسل ولم ينو خصوص الجنابة او مس الميت او غيره لم يكن ممتثلا
لانه لا يصدق انه اتى بغسل الجنابة وكذا غسل مس الميت وكذا غيرهما من الامثال فما اتى به لم يكن مامورا
به وما كان مامورا به لم يات به فان قلت ان الاصل في الاوامر التوصلية بمعنى ان المطلوب حصول الفعل في
الخارج باي نحو كان وباي نية اتفق خرجنا من هذا الاصل في الاوامر الشرعية بواسطة قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله سبحانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين وللاخبار الدالة على وجوب النية كقوله انما الاعمال بالنيات وغيره واوجبنا بواسطة المذكورات
نية القربة واما وجوب قصد التعيين فليس عليه دليل لا من العقل ولا من الشرع قلت نحن لم نقل بوجوب
قصد التعيين من حيث وجوب قصد التعيين بل لان نية القربة لا تمكن بدونه لان المطلوب من المكلف مثلا
خصوصية غسل الجنابة ومس الميت مثلا ويجب قصد القربة في المامور به واتيانه فانوى القربة فيه لم يكن
مامورا به لانه ليس بغسل جنابة ولا مس ميت لانه لم ينو احدهما وبدون النية يصح سلبهما عنه فما اتى به لم يكن
مامورا به وما كان مامورا به لم يات به فلم يمتثل بخصوصية التعيين فان قلت انا نعلم انه لو امر السيد عبده باتيان
زيد او عمرو واتى بشخص لم يكن يعلم انه احدهما لكان ممتثلا وكذا لو امره باتيانهما معا واتى بهما بقصد اطاعة
السيد ولم يميز بينهما بعد ذلك واضح فلا مدخلية لنية التعيين في نية القربة قلت حصول الامتثال هنا لاجل
التعيين الواقعي فان زيدا وعمروا في الواقع متمايزان بخلاف الامور المشتركة والمتماثلة فانه لم يكن هذا الفعل
الذي هو عبارة عن الغسل في الواقع متشخصا بان يكون اما للجنابة او مس الميت الا ان يقصد التعيين ولم يكن
المطلوب هو حصول الغسل المطلق بل المطلوب غسل الجنابة او غسل مس الميت بخصوصهما وقد عرفت تمام التحقيق
لا بنية كون هذا الفعل احدهما فظهر لك وجوب النية في المشتركات العينية بحسب حكم العقل الذي
واما بحسب العرف فالامر مختلف فانا نرى انه يحصل الامتثال في كثير من الموارد عرفا وان لم ينو قصد
التعيين كما في القصر والاتمام ولهذا ادعى الاجماع بعضهم على عدم وجوب التعيين في القصر والاتمام فانه
لو دخل في الصلاة ولم ينو القصر ولا الاتمام ولم يعين احدهما حتى يصل الى المحل المميز لكان في العرف ممتثلا
وكذا من كان عليه خمس وزكوة فعطا عشرة دراهم فاعطاها ولم ينو خصوصية الخمس او الزكوة فانه يعد في العرف

ممتثلا وفي بعض الموارد الاخر نقطع بوجوب قصد التعيين كما لو كان عليه ظهر اداء وقضاء فصلى ثمانية ولم
يعين كون احدهما اداء والاخر قضاء لم يمتثل وكذا في الغسل والتيمم ونحو ذلك فانا نقطع بان المكلف
في العرف لم يكن ممتثلا الا ان يقصد التعيين وفي بعض الموارد نشك في انه يجب قصد التعيين ام لا
فالموارد على ثلثة اقسام الاول ما نعلم انه لا يجب في العرف قصد التعيين والثاني ما نعلم انه يجب في
العرف قصد التعيين والثالث ما كان مشكوكا فالاولان حكمهما واضح وفي الاخير نرجع الى الاصل
هو وجوب قصد الخصوصية لانه مقتضى حكم العقل وهو المراد من الاصل هنا وجاء من هذا الاصل في بعض الموارد
حكم العرف وفي مورد الشك نرجع الى الاصل وثانيهما ان يكون كل واحد منهما واجبا تخييريا وحكم العرف والعقل
فيهما على التسوية وهما ايضا على ثلثة اقسام اذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى ما نحن فيه اعني التخيير بين الزائد
والناقص من اي قسم من الاقسام الثلثة المتقدمة فنقول انه لا شك في انه لا يشترط في الجزء المشترك قصد
التعيين ثم اما ان يقصد بان الناقص الامتثال في ضمنه او في ضمن الزائد والامتثال به او لا يقصد خصوص
احدهما فان اراد خصوص الناقص لا اشكال في انه يحصل به الامتثال وانما الاشكال في الصورتين الاخيرتين فان
اذا اتى بالتسليمتين لا بعد في الصورة الاخيرة لا يقال انه ممتثل قهرا فلا يمكن الامتثال بالزائد واما في سابقها
ففائدة الامران يكون محل الشك والاقوى انه يحصل الامتثال بالزائد على الاول نرجع الى الاصل الذي قررنا
فيجب نية التعيين وعلى الثاني فيمكن تجويز التخيير بين الزائد لم يحصل بالناقص لانه قصد عدم الامتثال به
والناقص لامكان الامتثال بالزائد دون الناقص وبالعكس فلا مانع فيه اذا اريد الامتثال بالزائد لم يحصل
بالناقص لانه قصد عدم الامتثال به وكذا اذا اريد الامتثال بالناقص يحصل الامتثال به دون الزائد
اذ لم يقصد الامتثال باحدهما واشتغل بالقدر المشترك قربة الى الله فيشكل الامر فان قلنا ان الامتثال
باحدهما موقوف على عدم قصد الامتثال بغيره فيحصل الامتثال بالناقص اذا حصل ولم يكن الامتثال بالزائد
وان قلنا بان الامتثال موقوف على قصد الامتثال والتعيين وفي الامور المشتركة لا يحصل بمجرد النية
فحينئذ لم يحصل الامتثال لا في ضمن الزائد ولا في ضمن الناقص لان المفروض عدم القصد فان قلنا بالاول فلا
ريب في عدم جواز التخيير بين الزائد والناقص بل لا يتصور [illegible] الحكم على الاطلاق
وان قلنا بالثاني فلا اشكال في جوازه على التقدير بل لانه لا يمكن الامتثال في ضمن الزائد والناقص
وبالعكس وما يتوهم في المنع ليس الا عدم امكان الامتثال في ضمن الزائد وقد عرفت فعلى ذلك الاصل اعتبار
النية وقد يشكل في جوازه في هذه الصورة ايضا لان غاية ذلك عدم التناقض والمحال لحكم العقل بقصد
التعيين في الامور المشتركة وقصد التعيين في اتيان الزائد والناقص ويمكن المخاطب عن الامتثال باي منهما
اراد ولكن ينقل الكلام في فعل المتكلم فانه تخيير بين الزائد والناقص من جميع الوجوه وليست النية داخلة

داخلة في الاصول والا لم يكن تخيير الزائد والناقص على التشريع انما يكون الحقيقتين مختلفتين كما عرفت اليه الاشارة و
موضح من محل النزاع وايضا العقل يحكم بوجوب التعيين في الامور المشتركة فلا بد في ثبوت الامور المشتركة وجوب
كل منها من تحقق النية وايضا لان العقل يحكم بوجوب قصد التعيين فلا يمكن التمسك في اثباته بحجة بان النية معتبرة
بل لا غائلة فيه لامكان الامتثال باي منهما اراد والجواب عن هذا الاشكال يظهر بعد التامل فيما قررنا في بيان الامتثال في
نشير اليه ههنا ايضا لنظير حقيقة الحال فنقول قد عرفت انه لا اشكال ولا ريب في عدم جواز التخيير بين الزائد والناقص
اذا كان الامتثال قهريا ولم يكن النية معتبرة فيه واذا لم يكن الامتثال قهريا بل كان النية معتبرة فيه فاما ان
يجب فيها نية التعيين او لم يكن كذلك بل كانت نية الخلاف مضرة ولم يكن قهريا محضا فيجوز التخيير فالثاني في
اثباته اشكال فنقول قد ظهر لك فيما سبق ان مقتضى العقل والادلة العامة وجوب النية والتعيين في الامور الغير المتمايزة
والمشتركة ولكن نرى العرف في بعض الموارد يحكمون بالامتثال من غير تامل فيه فاشكال وان لم ينو الخصوصية ومن خاص
مقتضى حكم العقل في الموارد المخصوصة وفي الموارد التي حكم العرف بعدم الامتثال الا بنية الخصوصية وكان موافقا لمقتضى
العقل فلا مرية في كمال الوضوح واما الموارد التي لم نعلم حكم العرف فيها اشتبه علينا الامر هل هو من الاول او الثاني فنرجع
فيه الى الاصل وهو مقتضى اشتغال الذمة انه يحكم فيه بوجوب قصد التعيين فهو مسئلتنا هذه لا بعد في القول بعدم وجوب
النية في القدر المشترك واما في فصل المميز فانما نقول بوجوب النية وادعاء فهم العرف الدال على ذلك [illegible] كما علمنا
فحكم بوجوب النية المرخص فيها ان الصور ثلثة فاما ان ينوي الامتثال في ضمن الناقص او الزائد او لم ينو احد
منهما شرع في الفعل بنية القربة فلا اشكال في الاول في انه يحصل الامتثال بالناقص ام لا وفي الصورة الاخرى صورة
الامتثال بالزائد من دون قصد العدد لان المرجع حكم العرف بعدم الامتثال كما هو الظاهر لانا نشاهد ان اهل العرف
لا يوجبون النية في بعض الموارد ويحكمون بالامتثال به دون قصد التعيين ولم يشتبه عليهم يحكمون بالامتثال
بالناقص وان قصد عدم الامتثال به فلا اقل من الشك فنرجع الى الاصل المذكور فيحكم بوجوب النية فلا اشكال في جواز
التخيير بين الزائد والناقص لانه بعد وجوب النية وعدمه وبعبارة اخرى في المراد بعدم القهرية والقهرية
فان قلت ما ذكرته في اثبات المطلوب من انه في هذه الصورة اي صورة قصد الامتثال بالزائد وعدم الاتيان به من دون
قصد العدد الحكم بعدم الامتثال ما نفهم ذلك والمرجع الى الاصل بجواز التخيير بين الزائد والناقص فهو مشترك الورود فان
القائل بعدم جواز التخيير ايضا يقول بعدم الامتثال في هذه الصورة لانه قصد عدم الامتثال فلم يحصل نية القربة فكيف حكم
بمجرد ذلك بجواز التخيير قلت فيه [illegible] نقضا وحلا اما النقض فبانه يلزم هذا القائل الحكم بعدم الامتثال لو نوى
اتيان الاربعين في ضمن المائة وقصد الامتثال بالمائة ولو في الاربعين ولم يات بالتسع من الاتيان بالمائة وهي الصلاة
لم يحكم بالامتثال قطعا ولا يحتاج الى الزائد الذي ليس بواجب في الامتثال بعده واما الحل فبانه اذا اتى بالاربعين
كان عند هذا القائل لا يجزي في هذه الصورة ممتثلا وحكم العرف بانه ممتثل فليس هذا الا لانه احد افراد الواجب وهو
المطلوب واذا قصد الامتثال بالزائد يضر في الناقص وحاصله انه يلزم هذا القائل اما القول بعدم الامتثال الذي

بالاربعين بل يلزمه اعادة نزح الثلاثين لعدم حصول الامتثال وحصول الامتثال بالاربعين والاول مما لا يفهم العرف والثاني
منتف لغة وهو كون الزائد احد افراد الواجب فان قلت حصول الامتثال بالاربعين لا يستلزم كونه احد افراد الواجب بل
حصول الثلاثين في ضمنه قلت الفرض انه قصد الامتثال بالاربعين من حيث انه اربعين لا لاجل حصول الثلاثين في ضمنه
ونية الخلاف مضرة كما اعترف به والا كان اللازم الحكم بحصول الامتثال في صورة الاتيان بالناقص دون الزائد وهذا
الصورة وهو مما لا يقول به ولا يمنع حصول الامتثال في ضمن الزائد الذي لم يكن مأمورا به وهو واضح لا يتأمل فيه ذو مسكة
ثم فاذا تأملت في المذكورات لا يبقى لك تأمل في جواز التخيير بين الزائد دون الناقص وبالعكس ولكن جوازه يحتاج الى فعل
المتكلم والامر اليهم لانه غير مستهجن عقلا وعرفا وعادة بان نقول انه اذا كان الشيئين مصلحتان متعارضتان
متكافئتان من جميع الوجوه فلا يجوز للامر تعيين احدهما على المكلف قطعا بل تعيين احدهما وعدم بيان ان المطلوب
في غرضه موجوبة سيما في العرف فيما اذا كان فعل احدهما اصعب من الاخر ثم تعيين الاصعب قبيح كما ان تعيين غيره
ايضا كذلك في هذه الصورة ومن ذلك ظهر وجه وقوع التخيير وبطلان قول ان الواجب واحد معين باقي كان وكذا القول
بان الجميع واجب معينا انما تعتقد المتضول يمكن ان نقول يكون الناقص مصلحة ناقصة عن الزائد ولكن لم يكن نقصانه
بمرتبة توجب تعيين الزائد ولا ريب في جواز التخيير ح ويكون الزائد افضل الفردين وكذا يمكن ان يكون مصلحة الناقص
ازيد فان قلت اذا كان الزائد مشتملا على الناقص فيكون مصلحة الناقص فيه فكيف يمكن ان يكون الناقص افضل قلت
يمكن ان يكون الناقص مصلحة لم يكن لمعدودة بالنية فان قلت ان النية ليست جزءا للمأمور به هو الزائد والناقص
من دون قصد التعيين ولكن مع النية العقل يحكم بوجوب قصد التعيين في الامور المشتركة والمتماثلة في المأمور به الا
امر هو الناقص من دون النية فلا يمكن ان يكون له فضيلة بل التساوي عليه قلت الامر كما ذكرت ولكن لما كان تعلق
الامر بالاتيان فعل الناقص لا يجوز الا مع النية فكأنه انما امر بالناقص مع النية ثم مع انه لا يتهما اثبات ذلك
بل التسوية ايضا مع انه غاية الظهور اذ احتمال ان يكون الزائد افضل الفردين وجوازه هذا يكفينا في مقابل السلب الكلي
فاذا جاء خبر مشتمل على التخيير بين الزائد والناقص كان ظاهر اللفظ يحمل على ظاهره لانه اذا كان التخيير بين الزائد والناقص
جائزا ولم يكن مانع عقلي فلا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره لعدم القرينة الصارفة كما هو مقتضى القواعد اللفظية اذا عرفت ذلك
فلنرجع الى بيان ان الظاهر من قوله انزح ثلاثين او اربعين او قوله صل اربع ركعات او ست ركعات ما هو هل هو ان
الواجب كل منهما على سبيل التخيير او ان الواجب هو الناقص والزائد مستحب لان غاية ما اثبتنا سابقا هو رفع
المنافاة العقلية وهو لا يستلزم فهم العرف الا ترى انا نقول بجواز اجتماع الامر والنهي عقلا ومع ذلك نقول
بعدم جواز الصلاة في الدار المغصوبة ونقول بالتخصيص لفهم العرف ذلك وكذا في قوله اعتق رقبة وقوله اعتق
رقبة مؤمنة يحمل المطلق على المقيد مع انه يمكن عقلا ان يكون المطلق تكليفا والمقيد تكليفا اخر لفهم العرف
فانه من انه اذا ورد المطلق والمقيد وكان تعارض بينهما بان يحصل باتحاد التكليف يحمل المطلق على المقيد والا
فلا وجه له لما عرفت من فهم العرف الاتحاد فما قال ان العلماء عقلا حيث اطلقوا حمل المطلق على المقيد لم ينتبهوا

ولم يتفطنوا لهذا الشرط ليس كما عرفت والحاصل انه اذا ارتفع الامتناع العقلي فالمتبع هو ظاهر اللفظ ولا تأمل في
ان اهل العرف يحكمون فيه بلا ابهام الا كون كل منهما واجبا تخييرا ولا يعتني ابدا بهذا فهم العرف كون الزائد افضل الفردين و
هذا غير كون الزائد مستحبا ويظهر للكلام اذا اتى بالزائد فانه لم يخطر ببال احد انه ممتثل باعتبار انه اتى بالواجب
في ضمنه وهذا ظاهر بالعيان والوجدان ولا يمكننا اقامة البرهان عليه والكلام في التخيير بين الزائد و
الناقص العقلي قد تقدم في بحث المرة **قاعدة** قد عرفت ان الواجب له تقسيمات باعتبارات ومن جملتها التقسيم باعتبار
الزمان فهو ينقسم على اقسام ثلثة **الاول** كون الواجب في الزمان الذي امر باتيانه فيه مساويا له **والثاني** ان
يكون الزمان ازيد منه **والثالث** ان يكون انقص ولا اشكال ولا ريب في عدم جواز الثالث الا انه لا اشكال في وقوع الاول
الا على مذهب من يقول بجواز التكليف بالمحال وهو ايضا لم يقل بوقوعه فان قلت ان ذلك واقع في الشريعة مثل صلاة العصر
المأمور باتيانها اداء مع انه لم يبق الا مقدار ركعة من وقتها فكيف يمكن نفي الريب في عدم جوازه قلت الجواب عن ذلك
واضح وهو انه لم يكن المأمور به ما هو مأمور باتيان صلاة العصر وهي اربع ركعات فيما بقي من الوقت الذي لا يمكن الا اتيان
ركعة فيه بل كان مأمورا باتيان الصلاة فيه الى الركعة في الوقت والباقي في خارجه وغاية ما يتخيل هو تسميتها اداء على
مذهب من قال به وهو لا يستلزم ذلك لان تسميتها بذلك ليس لاجل انه مأمور باتيانها فيه والا لزم ان لا يسميها
اداء ابدا لانه لم يفعل في وقته جزما وما فعل في خارجه فهو قضاء قطعا والحال ان هذا القائل يسميها اداء في هذه الحالة
ايضا فظهر ان تسميتها اداء ليس لاجل ذلك بل لاجل ورود دليل في الجزاء انه محض اصطلاح ولا مشاحة فيه وانما الكلام
في الثاني فهو جائز عقلا لا وسع جوازه فهو واقع ايضا ولا قد ذهب اليه فرقة اكثر اصحابنا وجمع منهم ذلك
فانكر قوم وجعلوا الغاية كما هو المحكي عنهم وجمع من بعض العامة وهو المنقول عن ظاهر المفيد وابن عقيل من اصحابنا
وبعد منهم ذلك فافترقوا على ثلث مذاهب فمنها ما هو ظاهر [illegible] المفيد وابن عقيل ان الوقت هو الاول
ولو فعله في اخره كان عاصيا ولكن الوقت المعفو عنه وقال بعضهم ان الوقت هو الاخر ولكن لو
فعل في اوله يكون نفلا يسقط به الفرض وقال الكرخي يكونه مراعيا بالمعنى الذي في حواشي التهذيب للعلم والحق
جوازه عقلا ووقوعه شرعا وعرفا وعادة **لنا على الاول** فقد ما يتخيل المانع من المنافاة بين التوسعة وان
الواجب ما لا يجوز تركه كما لو فرق في الواجب المخير من ان الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل والبدل هنا موجود وهو فعله
في ثاني الحال ولهذا قلنا باستحقاق العقاب لو تركه في جميع الوقت والواجب الموسع من قبيل الواجب المخير الا ان التخيير
هنا في الافراد المتحدة الحقيقة المتغايرة باعتبار الوقت وهناك في الافراد المختلفة الحقيقة فما يرد من الشبهة هناك يرد هنا
ايضا والجواب الجواب فالكلام مستقصى فلا احتياج الى الاعادة **وعلى الثاني** ان المتبادر من قوله صل في هذا اليوم وافعل
متى شئت انه يجب عليه الاتيان بالصلاة في هذا اليوم في اي زمان منه كان ومن صلى في هذا اليوم نصف صلاته
بالوجوب وكذا قوله افعل متى شئت المتبادر وجوب الاتيان بالفعل في اي زمان شاء وفي اي زمان اتى
بالفعل كان واجبا ولم يكن نفلا يسقط به الفرض ولا غير ذلك مما توهمه المتوهم ولا يخطر ببال احد ان الوقت هو

الاول والاخر وغير ذلك والظاهر ان المنكر لا يمكن له انكار الظهور بل هو معترف به بوضع البدن الظ
لما توهمه من الاستحالة العقلية وحيث قد عرفت ذلك التوهم لا يبقى له تامل في وقوع الواجب الموسع
بالمعنى المتقدم وهل يجب العزم على الفعل بدلا عن الفعل الواجب في اول الزمان ام لا ذهب الى الاول السيد
المرتضى وبعض اخر وذهب الى الثاني المحقق والعلامة واتباعهما والحق هو الثاني لانه لا دلالة في اللفظ على
وجوب العزم باحدى الدلالات الثلث بل ظاهر اللفظ ينافيه لان ظاهر اللفظ كما عرفت انه مخير في
اتيان الفعل في اي وقت اراد وواجب عليه تخييرا وعلى القول بوجوب العزم يكون الفعل عليه واجبا في
اي وقت من الاوقات عينا ولذا قال بوجوب العزم بدلا عن هذا الفعل والظاهر ان الخصم هنا لا ينكر
الظهور ولكن يقول ان القرينة الصارفة موجودة وهي انه لو جاز تركه لا الى بدل لخرج الواجب عن
كونه واجبا والجواب عنه اولا ان البدل موجود وهو فعله ثانيا وهكذا الى اخر الوقت فلا يجوز تركه
ثم وبهذا ينفصل عن المندوب وما يتوهم من انه لو لم يكن العزم واجبا لما كان العزم على الترك معصية
لانه لا واسطة بينهما اذا كان المكلف ملتفتا واذا لم يكن ملتفتا لا يكون مكلفا فهو فاسد **اما اولا** فلانا نمنع
الواسطة كما لا يخفى **واما ثانيا** فلانا نمنع ان عزم المعصية معصية ان لم يصدر عنه الفعل الذي يكون معصية
اذ هو على قسمين اما ان يصدر عنه هذا الفعل بعد قصده اولا والاول ايضا على قسمين لانه اما ان يكون عنده هذا
الفعل بعد قصده والاول ايضا على قسمين لانه اما ان يكون ما قصد فعله واعتقد انه حرام حلالا في الواقع
كمن وطئ زوجته باعتقاد انها اجنبية او يكون حراما موافقا لما اعتقده والثاني ايضا كذلك لانه اما ان يكون
سبب عدم ارتكاب الفعل ندامته او يكون عائقا من العوائق وعلى التقدير الثاني من الاول الاثمية في كونه عاقيا
لا لاجل ارتكاب الفعل واما على القصد فهو كذلك **واما ثالثا** فلانه لو كان العزم واجبا لما جاز الشارع والفقها قول
عدم وجوب العزم عدم صدق التارك للواجب على الغافل بخلاف الواجبات الاخر فان من ترك الصلاة يصدق انه
تارك الواجب بلا شك ولا ريب في ذلك **واما رابعا** فلانا نقول ان اردت بهذا العزم الذي تقول بوجوبه هو
العزم الذي يكون من شرائط الايمان فهو مسلم ولا اختصاص له في الواجب الموسع بل هو يجب في المضيقات ايضا لمن
كان عليه صلوة الظهر من دخل الوقت بمقدار ثماني ركعات وشرع وفعل الاول وصلى الثاني فيكون
هذا القصد معصية لان قصد المعصية معصية وان اردت غيره فعليك بالاثبات ولا يمكن التمسك بالدليل الذي
بان العزم على الترك حرام على ان العزم واجب بدلا عن الفعل لما عرفت من ان ذلك العزم من شرائط الايمان والموسع
والمضيق متساويان فيه فهنا شي وهو انه وان كانت التوسعة غير مستحيلة عند العقل والعرف والعادة
ولكن نقول بعدم وقوعه لقول الصادق اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله لان العفو لا يكون الا
من معصية ولا معصية لا يكون الا ان يكون الاول وقتا معينا لاتيان الفعل فيه واجبا لانه لو كان من افراد
الواجب المخير لا تحقق المعصية بعدم الفعل فيه الا ان يكون تاركا في الجميع فيكون معاقبا لاجل تركه الكلي لا لاجل

ترك الخصوصيات وكذا لو كان اتيان الفعل فيه مستحبا عينيا وواجبا تخييرا لو كان مستحبا محضا فانه لا يكون في
ترك المستحب معصية وهو ظاهر لا يتامل فيه ذو شعور وادراك وفيه ان كون الاول وقتا هو المطلوب محجوب
من هنا ظاهر في كمال الوضوح **اما اولا** فلانه غاية ما دل عليه هذا الخبر هو ان التوسعة في المواقيت موجودة واما
غيرها فلم يدل على نفيه بل هو ساكت عنه لدلالة اول الوقت انه هو مناسب بان يكون موقتا ولا يتامل فيه ذو ذوق
سليم وطبع مستقيم فما كان الظاهر فيه التوسعة كقول القائل صل اي شئت يحمل على ظاهره لعدم القرينة الصارفة
اذ هي على زعم الخصم الاستحالة العقلية وقد عرفت عدمها عندنا والمقصود اثبات الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي
واما ثانيا فلانه شاذ نادر يخالف المشهور المعتضد بالمنصوص **واما ثالثا** فلانه يعارض بالاخبار التي تدل على استحباب التعجيل
في اول الوقت والترجيح للثاني من جهة السند والدلالة **واما رابعا** فلان الخبر ظاهره معارض بقبله بيان ذلك
ان الظاهر من اول الوقت ان الجميع وقت وظاهر العفو معارض له كما عرفت ان لم نقل بترجيح الاول فلا اقل من التعارض الحكم
فلا يمكن التمسك به في اثبات المطلوب وكيفما كان فلا ريب في وجود الواجب الموسع ولا نحن فيه المناقشة **تنبيه**
لا ريب ان من قال ان الامر للماهية ولا يدل على الفور والتراخي معناه انه مخير في اتيان الفعل في اي وقت شاء فيكون
موسعا وكذا من قال بالتراخي بمعنى جواز التراخي كما هو المحكى يكون من قبيل الموسع فلا يمكن لمن قال بهذين القولين انكار
الموسع والغفلة **قاعدة** اختلف الاصوليون في ان التعليق على الشرط هل هو يستلزم انتفاء المشروط عند
انتفاء الشرط ام لا سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا فذهب الشيخ الى الاول والسيد المرتضى الى الثاني وتبعه ابن زهرة
وجماعة من العامة كما هو المنقول والكلام في هذا المقام في الشرطية المستفادة من الادوات لا من المادة وهو محل النزاع
لا غيره والبحث في هذه المسئلة يقتضي بيان مقامات **الاول** في بيان المفهوم والمنطوق **والثاني** في بيان مادة الشرط
فان الشرط يمكن استظهاره ايضا بل في ذكره ثمرة في المقام تظهر عليك **والثالث** في بيان اداة الشرط والادلة الدالة على الطرفين
والرابع في بيان ان المفهوم على القول به هل هو رفع الحكم عند انتفاء الشرط او اثبات حكم اخر مضاد للحكم الاول **والخامس**
في بيان ان المفهوم على القول به عام ام لا اما الاول فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما
دل عليه اللفظ لا في محل النطق وبعبارة اخرى واوضح من الاول هو ان المراد من المنطوق ما كان ترجمة اللفظ ان اريد
الترجمة والمفهوم خلافه وكيفما كان المنطوق والمفهوم معلومان لنا وان عجز الناس عن التعبير عنه بوجه لا يقبل
المناقشة ودلالة اللفظ على الانتفاء على فرض ثبوته لا يكون منطوقا ولم يذهب اليه احد فلا يكون مطابقة ولا تضمنا الا
من المنطوق فيكون التزاما لانحصار الدلالة في هذه الثلثة لانه اما ان يكون دلالة اللفظ على تمام ما وضع له او على جزئه
او على الخارج فالاول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام وهذه الحيثية معتبرة في الجميع واللازم على قسمين
عقلي وعرفي والاول هو ما كان الحاكم باللازم هو العقل بمعنى ان العقل يحكم بامتناع الانفكاك كالبصر بالنسبة الى
العمى فان العقل يستحيل انفكاك العمى عن البصر بل هو لازم له والثاني هو ما كان الحاكم باللازم هو العرف وهو شئ

من اعتبار الوضع ولذلك يمكن انفكاكه فيكون مجازا واختلفوا في المقام فقال بعضهم بالالتزام العرفي وبعضهم بالعقلي
كما سيجيء عن قريب بيانه وأما الثاني فالشرط موضوع لما يلزم من انتفائه الانتفاء واما وجوده فلا يستلزم الوجود كما
مر تحقيقه الا ان الشرط في بعض الامر المعلق على الشرط هل يكون متكررا بتكرر الشرط وهو المعتبر عنه الشرط الاصولي والسبب ما
يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وهو المراد في العلة التامة ودلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء
منطوقية لا مفهومية ودلالة الادوات على الوجود عند الوجود منطوقية وعلى الانتفاء عند الانتفاء مفهومية
ان قلنا بدلالة الشرط ويكون ح مرادفا للسبب واخص من الشرط المادي بحسب المورد وان لم نقل بدلالته فيكون مباينا
اعم من السبب بحسب الصدق واما الثالث فقد عرفت ان القوم بين فريقين قائل بالدلالة على الانتفاء عند الانتفاء
وهو المشهور وتمسكوا في اثبات ذلك بوجوه ثلثة الاول الفهم العرفي والتبادر الوضعي فان المتبادر من قوله ان
جاءك زيد فاكرمه عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء ولا تأمل فيه احد من اهل العرف والعادة مركوز في الاوهام
والاذهان مسبوقة بالعلم فعلم الشرط في استباق الذهن الى عدم الوجوب عند ذلك لا انه يعلق اللفظ حكم اجتهادي
ثابت بالدليل حتى لو عدل دليل كان معارضا له ثم لو ثبت هذا التبادر في الامثلة المخالفة للاصل فيفعل في مثل قولك ان
لم يجئ زيد فلا يجب عليك الاكرام فمفهومه وجوب الاكرام عند مجيئه فالثاني في اثبات هذا التبادر ولا ريب في وجوده هنا
ما لم يكن الظهور بمرتبة الاول ولا لازم ولا ملازم لو عرض بعض السببية ترك هذا الاكرام وهذا ظاهر فهو هذا الدليل كما
الالتزام عرفا والثالث ما تمسك به بعض الفضلاء في اثبات ذلك من الدليل العقلي وهو ان العقل يحكم بان ما لا ثمرة
فيه في كلام الحكيم قبيح فالاتيان بكلمة ان واشباهها يكون لفائدة والفوائد المحتملة وان كانت كثيرة لكن الظاهر من بينها هي
الانتفاء عند الانتفاء فيجب الحمل عليه لذلك وفيه ما لا يخفى لان الظهور بهذه الفائدة بحيث تطمئن به النفس ...
بحكم الشرع في محل المنع لان هذا الظهور ان كان ناشيا من العقل فيكون العقل بحيث يعتمد عليها العقلاء اما معلوم العدم
او في محل الشك وأي منهما كان يكفي في عدم جواز الاعتماد عليها وان كان الظهور من غيرها فليس هذا الا التبادر
العرفي وهو بعينه الدليل الاول بلا زيادة ونقصان فلا معنى لجعله دليلا عليحدة على انه لو تم هذا لجرى في مفهوم اللقب وضعف
ايضا ويقتضي الحاقه هذا الدليل بهذا التبادر العرفي ... والثالث ما يظهر من كلام بعض من
التمسك ... وهو ان التعليق يدل على الانتفاء عند الانتفاء ... لان الشرط في ان يكون بين المضاف و
المضاف اليه مناسبة ولو لم تدل هذه الحروف على الانتفاء عند الانتفاء لكان من حيث المعنى بينهما تباين كلي كما
والمناسبة اللفظية معلوم العدم فلا معنى لتسميتها بذلك والحال ان الكل اطبقوا على هذه التسمية فيتعين الانتفاء على
ذلك ... من هذا ... نظر من وجوه الاول ان يكون الاضافة بمعنى اللام اول الكلام بل الاضافة هنا
بيانية بيان ذلك ان للشرط معنيين كلفظ الجمع احدهما ما تقدم وثانيهما ان الشرط عبارة عن هذه الادات ويصدق
على كل واحدة انها شرط فيكون اضافة الادات اليه بهذا المعنى بيانية ثم لو كانت هذه الادات مضافة الى الشرط بالمعنى الاول

لا فان الادات يستلزم الوجود عند الوجود والشرط بالعكس وبينهما تباين فيلزم التناقض وفيه تأمل واما ثانيا
كون الاضافة لامية غير بيانية ولكن نقول الشرط معنى آخر وهو اصطلاح النحوي اي الجملة الواقعة بعد ان وامثالها فالمناسبة
ثم لهذه الجملة ... كما في غيرها حتى فلا يمكن التمسك به في اثبات المطلوب واستعمال الشرط في هذا المعنى شائع بلا
ريب فيه نعم يمكن منع استعمال الثاني اي اطلاق الشرط على الادات كما هو الظاهر عندي فالعمدة في المقام هو التبادر
العرفي ولا ريب في وجوده وان كان المفهوم مخالفا للاصل كما في قولهم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه لا تأمل لاحد
في ان المتبادر منه انه اذا لم يكن الماء قدر كر ينجسه شيء وهو ظاهر فلا تمسك في اثبات هذا المطلب بانه لا تأمل لاحد
من اهل العرف والعادة في انه اذا قال القائل اكرم العالم عند المجيء ولا يفهم منه حكم غير هذه الحالة ثم قال اكرم العالم
ان جاء لا يحمل المطلق على المقيد ولو لم يكن المفهوم حجة لما جاز ذلك لجواز ورودهما ونقل الاجماع على انه لا تنافي بين العمل بالمطلق
والمقيد معا اذ يمكن ان يراد بالمقيد وجوب اكرام العالم عند المجيء ولا يفهم منه حكم غير هذه الحالة ويحكم بوجوب الاكرام
مط سواء كان في هذه الحالة او غيرها بمقتضى حكم المطلق اذ هو دليل اجتهادي ولا معارض له فيعمل به لان الدليل
الفقاهتي وهو اصل البراءة لا يعارض الدليل الاجتهادي الذي هو المطلق وجواز حمل المطلق على المقيد مما لا تأمل لاحد
فيه فيكون المفهوم حجة وفيه ما هذا نقضا وحلا اما النقض فبمفهوم اللقب فانه ليس بحجة عند الاكثر ان لم نقل على
الجميع والحال انه اذا ورد مطلق ومقيد باللقب يحمل المطلق على المقيد قطعا كما في قوله اغسل ... بمنزلة
قوله اغسل بالماء فالامتثال انما يحصل بالغسل بالماء ... النص غير مسكوت عنه لا لاجل
ان التحقيق ان بغيره لا يحصل الغسل به حتى يكون هناك تعارض بين احدهما اثباتي والآخر نفيي بل ...
حكم الاجتهادي الا الاثباتي وهو وجوب الغسل بالماء واما النفيي فالدليل عليه هو اصل البراءة فلو جعلنا
دليل على وجوب الغسل بغيره لا يعارضه الاصل فان قلت ما الفرق بين المقامين مع ان قوله اغسل بالماء
وقوله اكرم العالم واكرم العالم ان جاءك فان التكليف في الاول واحد دون الثاني لان وجوب الغسل بكونه
لاجل التطهير فاذا حصل الغسل بالماء حصل التطهير فلا يحتاج الى غيره لانه تحصيل الحاصل بخلاف الثاني فان
الاكرام مطلوب فيه حال المجيء وغيره قلت الغرض اثبات التكليف بالفهم العرفي في المقامين ولا فرق في كون
التكليف في المقامين متعددا وما ذكرته من انه تحصيل الحاصل كلام خال عن التحقيق لا يلتفت اليه لان كون الغسل
بالماء محصلا للتطهير اول الدعوى ولعل الغسل بغيره ... مع انا لو سلمنا حصول التطهير بالماء فنقول
بوجوب الغسل بغير الماء ولا منافاة لانه يمكن ان يكون مامورا به ... اجوبة اخرى كما لا يخفى فان
قلت ... انا قال السيد لعبده اعط زيدا درهما ان جاءك ان عدم وجوب الاعطاء اذا
لم يجئ ... فيستلزم وجوده الوجود وعدمه العدم وهو مسلم عند الكل فيكون المفهوم حجة
لان معنى حجية المفهوم هو الانتفاء عند الانتفاء وقد عرفت انه مسلم عند الكل وكذا نقول في سائر المفاهيم حتى مفهوم

اللقب فائدة اذا قال السيد لعبده اعط زيدا درهما لا شك في وجوب الاعطاء عند وجود زيد وعند
عند العدم فانه لم يقل احد بوجوب الاعطاء وان لم يكن زيد موجودا فيكون المفهوم حجة بلا شك وستعرف
الجواب عن ذلك اظهر من الشمس في رابعة النهار وهو ان معنى حجية المفهوم هو الانتفاء بالنسبة الى نوع التكليف
لا الشخص فان معنى حجية مفهوم اللقب في المثال المذكور عدم وجوب اعطاء عمرو لا عدم وجوب اعطاء زيد
عند عدمه ولا معلوم ان الحكم المطلق على زيد ينتفي بانتفائه ومن لم يقل بحجية المفهوم ايضا يقول بانتفاء
اعطاء زيد عند عدمه وذلك لان الاحكام تدور مدار الاسماء وهو ظاهر كما لا يخفى وما يتوهم من ان
المفهوم وان كان عدم وجوب اعطاء عمرو فهو ايضا مسلم عند الكل فان من لم يقل بحجية المفهوم ايضا يقول بذلك
فهو فاسد لما مر من ان عدم الوجوب لاجل عدم الدليل لا لاجل الدليل على العدم وبينهما فرق بين لا اخفاء فيه
ومن لم يقل بالحجية يقول بالاول ومن قال يقول بالثاني وهو ظاهر وجلي لا ينبغي ان يرتاب فيه الذكي فالعمدة في المقام
هو التبادر العرفي وقد يتمسك في اثبات حجية مفهوم الشرط بطريق الاولوية بيان ذلك ان العلماء كانوا
مطبقين على ان القيود في التعاريف احترازية ولهذا الاجل ان مفهوم الصفة حجة واذا ثبت حجية
مفهوم الوصف فحجية مفهوم الشرط ثابتة بالاولوية للاجماع المركب لان مفهوم الشرط اقوى فيكون القول بحجيته اولى
من القول بحجية مفهوم الصفة وتعجب عن ذلك بوجهين الاول ان كون الصفة احترازية انما قال البعض الا في التعاريف
كما ذكرت وفي غيرها من المواضع لم يكن احترازية متحققا في الشرط بطريق اولى وفي وقوع الشرط في هذه المواضع معلوم
العدم كما لا يخفى ولو قلنا بوقوعه لم نقل بحجيته ايضا لان الاولوية المدعاة من الاجماع المركب ممنوع كما هو ظاهر
والثاني اقول ان هذا الكلام اى كون الصفة احترازية والاتفاق عليه لم يدل على حجية مفهوم الصفة لان معنى كون
الصفة احترازية انها مخصصة للموضوع ومبينة لما عداه ونحن نقول به وهو لا يثبت الا ان هذا الحكم ثابت لهذا
الموضوع المتخصص واما انه غير ثابت لغيره فمسكوت عنه كما في الالقاب وان لم نقل بانها احترازية لقلنا بثبوت الحكم
ولغيره مثلا اذا قال اكرم العالم الطويل فلو قلنا بالصفة احترازية لكان الحكم الثابت مختصا بالعالم الطويل و
ان لم نقل بانها احترازية لكان حكم الغير ايضا ثابتا لان الحكم معلق على العالم وهو يدور مداره ولا مدخلية
للطويل فيه والحاصل ان فائدة كون الصفة احترازية تخصيص الموضوع فيكون الثابت حكمه وغيره مسكوت عنه
بخلاف ما لم نقل بانها احترازية فانه ح يكون حكم غيره ثابتا من الشرع ايضا وبين حجية المفهوم وهذا المعنى بون
بعيد فعليك بالفرق لئلا تختلط عليك الامر فتامل كمال التامل وما تمسك به في نفي الحجية من الاية الشريفة ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه يدل على عدم تحريم الاكراه ان لم يردن التحصن وهو خلاف الاجماع و
البداهة فلا يكون المفهوم حجة فجوابه ظاهر بعد ما علمت ان ثبوت التبادر ولكن القرينة الصارفة وهي الاجماع و
البداهة تمنع من صرف اللفظ على الحقيقة ووجود المجاز غير عزيز في القرآن وقد يجاب عنه بجوابين اخرين ان فا

فائدة الغرض الاتيان بهذا الشرح حاشية المطول

وحيث قد عرفت ان دلالة الاداة على الانتفاء عند الانتفاء بالتبادر العرفي والعمدة في المقام ليس الا هو فلنرجع
الى بيان الخاص من باب المفهوم كما ذهب اليه بعض المحققين من المتأخرين وتتميم تلك الثمرة في المسألة الاتية في
باب العموم والخصوص انه اذا كان خاص مفهومي وعام منطوقي فهل يخصص هذا الخاص ذلك العام ام لا فان قلنا
بانها منطوقية فاذا كان الخاص هذا يخصص بلا تامل في ذلك والا فلا بد من التوقف لان لكل منهما وجه
رجحان ووجه مرجوحية اولا بتقديم المفهوم لغلبة رجحان الخصوص على المنطوقية او بالعكس لذلك ويمكن اذا
كان التعارض بين الدليلين بينهما عموم من وجه فانه اذا كانا من جنس واحد يحكم بالتوقف في مورد التعارض
الرجوع الى الاصول الفقاهتية سواء كانا منطوقين او مفهومين واما اذا كانا من جنسين بان يكون احدهما
مفهوما والاخر منطوقا فالحكم بتقديم المنطوق فهذا هو فان قلنا بانه مفهوم فنحو بتقديم معارضه المنطوق
والا فيجب التوقف والرجوع الى الاصول الفقاهتية اذا عرفت هذا فنقول الحق انه من باب المفهوم للاجماع على اتفاق
العلماء فيه بل وحيث انا ندعي ان المفهوم حجة ام لا ولم يقل احد انه منطوق وما يتوهم من ان المراد من المفهوم
هنا ما يفهم من اللفظ سواء كان على سبيل المفهومية او المنطوقية والمراد اثبات مطلق الفهم باى نحو كان فهو فاسد
لانهم قالوا بان دلالة الاداة على الانتفاء عند الانتفاء يكون من باب المفهوم بالمعنى المصطلح وكذا سائر المفاهيم
وانما الخلاف في حجيتها ثم ان بعضهم قال بان دلالته منطوقية وهذا شاهد بان المراد من المفهوم في كلامهم هو
المعنى المصطلح اذ لو كان المراد هو هذا المعنى العام فلا معنى لتحرير النزاع في انها ويكتفى به فيه دون غيره وذلك ظاهر
لا انا قلنا بان المنطوق ما كان ترجمة للفظ ان اريد الترجمة ولا ريب في انه لم يترجم هذه العبارة اعنى قوله ان جاءك
زيد فاكرمه بالفارسي الا بان يقال ان معناه اكرم زيدا ان جاء اكرم زيد كن اولا الا ان ذلك ظاهر دليل من
قال بالمنطوقية هو ان الانتفاء عند الانتفاء متبادر والمتبادر العرفي والتبادر العرفي مسبب عن الوضع و
عن اعتبار الواضع فاذا كان كذلك فيتبادر الانتفاء عند الانتفاء من هذه الحروف ما لا ان الواضع اعتبر دلالة
عليه اما مستقلا او في ضمن هذا فاذا كان من قبيل الاول يكون من قبيل المشترك فيكون دلالته عليه منطوقيا وان كان
من قبيل الثاني فيكون دلالته عليه تضمنية ويكون من باب المنطوق ايضا لدخول دلالة التضمن وقد يخفض هنا بانه
لا خلاف لاحد في ان دلالة اللفظ على المعنى التضمني مجازا والحال انه متبادر ومتبادره مسبب عن الوضع فلو كان
التبادر علامة لكون المتبادر موضوعا له للزم القول بكون الدلالة في التضمن حقيقة فما هو جوابكم فهو جوابنا
والجواب من النقض هو ان دلالة اللفظ على الجزء على قسمين الاول كون الدلالة مستقلة بمعنى ان يكون اللفظ مستعملا
في الجزء بخصوصه والثاني ان تكون الدلالة عليه تبعية بمعنى ان يكون اللفظ مستعملا في الكل ويفهم الجزء تبعا وهو

وقع الاتفاق في انه مجاز هو الاول والثاني يكون فيه التبادر هو الثاني وهذا التبادر علامة لكون المتبادر
موضوعا له لا انه لا بفعل وضع اللفظ للكل بدون الجزء فالجزء موضوع له تبعا فيتبادر ايضا كذلك فليعرض
الدليل بتقريره ونحوه من التقرير الاول وهو انه يفهم هذا المعنى عند اطلاق اللفظ مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
فانما الخلاف في الوجه والداعي وهو انه الالتزام العقلي او المجاز اللغوي بمعنى ان تكون قرينة على هذا او يكون دالا
على المعنيين بالدلالتين المستقلتين او بدلالة واحدة منحلة الى دلالتين غير مستقلتين اما الاول فالمفروض عدمه
لان الكلام على فرض التبادر العرفي وفهم كونه مرادا من هذه الجهة لا من باب استلزام اللغوية لولاه وليس بينهما
تلازم كتلازم العمى والبصر وهو مردود لا يتامل فيه وسكن واما الثاني فمع انه يستلزم استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق يلزم كون المعنى المجازي متبادرا من دون قرينة وليس هذا الا تناقض
صرف واما الثالث فمع انه يلزم الاشتراك المخالف للاصل لا يقتضي الاستدلال على المنطوقية كما لا يخفى وانهم لا يقولون به فتعين
فتعين ان يكون هو الرابع فيكون دلالته على الانتفاء تضمنية فيكون منطوقا [illegible] والحق في الجواب هو ان الفرق
بين التضمن والالتزام كما هو صريح كلام القوم ان الالتفات والسبق الى الذهن في الاول اي بمعنى ان الاجزاء
جميعا متساوية في نسبة الكل اليها بالسوية فلا يعقل سبق الذهن الى احدها سابقا على الآخر بخلاف الالتزام فان
سبق الذهن الى المعنى الالتزامي يكون مسبوقا بغيره فما كان من قبيل الاول تسميته بالتضمن وما كان من قبيل الثاني
تسميته بالالتزام سواء كان الوضع فيه مستقلا ام لا ولا غائلة ان ما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول ويظهر ذلك
بالتامل ولو كان الواضع قال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بحيث يفهم منه ذلك المعنى ويكون العقد داخلا والموضوع
له والمقيد خارجا كما قيل مثل ذلك في الصلوة فانه قيل الصلوة موضوعة للاعم بشرط كونها جامعة هذه الشرايط فان كان
ما نحن فيه في السبق واللحوق محل التامل فانظر الى ما كان ذلك ظاهرا فيه مثل مفهوم الموافقة كقوله تعالى ولا تقل لهما
اف فانه يدل على حرمة الضرب بالمنطوق

وقد عرفت انه لا بد في المقام من بيان مقامات وقد مر بيان بعضها وبقي الباقي ومن جملة الباقي القول ان المفهوم
هل هو عام مطلقا ام يمكن ان يكون عاما بمعنى ان كل مقام كان المنطوق عاما فالمفهوم ايضا كذلك ام لا يلزم ان يكون كذلك
بل هو تابع له ويظهر في مثل قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء بناء على العموم في المنطوق فان قلنا بالعمومية يمكن
الاستدلال به في مقابل من قال بعدم النجاسة للماء القليل بالملاقاة مطلقا وفي مقابل من قال بالتفصيل وبعض بين
الورودين وان لم نقل بالعمومية كان في مقابل السلب الكلي ويرد هذا القول واما القول بالتفصيل فلا ينافيه المفهوم ح
فالقول بتجويز ورود الاخبار الخاصة فيما لم نقل بحجية المفهوم نقول بالتفصيل للاخبار المذكورة فكذا في صورة القول
بحجيته هذا الوجه فان ح يكون في رفع الحكم المنطوق اي سلب الكلي نجاسته اذا ورد عليه النجاسة لا يخفى عليك ان الكلام في

عمومية الماء وعدمها واما الشيء فالكلام فيه مقام آخر وعلى اي يمكن الاستدلال في مقابل من قال بالتفصيل
وان لم نقل بعمومية ايضا من باب اللفظ والوضع بقاعدة الحكمة نحو ما في الاجمال والاغراء بالجهل بنا في منع
الحواد والجلال فلا يصل حينه الاجمال والترجيح بلا مرجح مما لا ينبغي القول بالعموم بلا اشكال واشكال اعظم به
الاستدلال ولا يخفى عليك انه لا فرق في جريان هذه القاعدة فيما كان مجملا منطوقا كان او مفهوما فان قلنا
بتمامية وجريانه في المجمل نقول به مطلقا وان قلنا بعدمها فكذلك فلنا ان نجر الكلام اليها فلا باس بتحقيق الحال
في هذا المقال فنقول بعون الله الملك المتعال ان ههنا مقامين الاول ان الاجمال هل ينافي الحكمة
وصدور المجمل من الحكيم قبيح سيما لو لا [illegible] والثاني بعد الفرض عدم المنافاة هل الاصل في كلام الحكيم البيان ام ليس
اصل في المقام والحق في المقام الاول ان الاجمال لا ينافي الحكمة وقد يكون الاجمال مقصود المتكلم ومقتضيه لم
وهو واقع في الكتاب والسنة كما هو صريح الآية الشريفة واخر متشابهات ثم اختيار الاجمال عن حيثية اجمال
على البيان من حيث انه بيان قبيح لا يصدر عن الحكيم لانه ترجيح المرجوح من جميع الوجوه ولكن ان تعرض
الاجمال مصلحة محبته بترجيح على البيان ح يكون الامر بالعكس كما في الصدق والكذب فان الصدق في اندراج
على الكذب وهو مرجوح ولكن قد يصير الكذب راجحا باعتبار انه نافع والصدق مرجوحا باعتبار
انه ضار وكما انه في الصورة الاولى اختيار الكذب قبيح فكذا في الثانية اختيار الكلام الصدق قبيح فالاجمال
قد يقطع بكونه مقصودا فلا تجري هذه القاعدة وقد يقطع بعدم كونه مقصودا للمتكلم بكونه في مقام البيان
فتجري هذه القاعدة وقد يشك في انه مقصود في هذا المقام ام غير مقصود فح يقع التعارض بين ظاهر اللفظ
لان ظاهره الاجمال حال الاعتبار العقلي وهو ان الاصل البيان حتى يظهر للاجمال مصلحة وظاهر اللفظ وادوم
على هذا الاصل فيكون هو المتبع هذا في مثل اسأل القرية فانه ظاهر او حيد ظهر اللفظ وتأتي في مثل المفهوم
لو قلنا بحجيته من باب العقل كما هو المفروض في [illegible] الامر ثم لو تثبت علية كونه في مقام بيان الحكم فحكم بجريان
هذه القاعدة وفي مقام الثالث [illegible] ظاهر اللفظ الذي هو الاجمال العلية البيان فقد ظهر لك ان بناء
على ثبوت العلية المذكورة اما العلم بكونه في مقام البيان او بناء على تقديم اعتبار العقل ولا تثبت
العلية ولم نعلم كونه في بيان الحكم تجري هذه القاعدة المذكورة ولا يخفى عليك ان هذا يكون بالنسبة الى
المنافقين دون الغائبين لان كلا من المذكورات يقتضي البيانية للمخاطب وعدم الاجمال بالنسبة اليهم
كما هو ظاهر واما بالنسبة الى غير المخاطب فلا كما هو ظاهر لاحتياج الى البيان ح لا يمكن لنا التمسك بهذه القاعدة
في اثبات العموم اذ لعل هذا الخطاب والمجمل عندنا كان مبينا عند المخاطب لاحتفافه بالقرينة المعينة للمراد
وهو مقتضى الاصل والعلية وكونه في مقام البيان ح يقع التعارض بين اصل عدم القرينة وعلية البيان
واخويه فان كلا منها يقتضي وجود القرينة لاقتضائها البيانية وتقديم الاصل المذكور كما في غيره والا

لم يمكن لنا اثبات حكم من الاحكام لاختصاص الخطابات بالمشافهين كما هو المتيقن قطعا كالمشافهين بمقام يمكن
لهم اجراء القاعدة فيمكن لنا ايضا لانا اشتركنا بالاصل لجهة الخطاب الوارد اليهم فنحن انا نكون مقامهم فكما انهم
القاطعون بثبوت العموم بالقاعدة المذكورة في مقام نعلم كونه في مقام البيان ولم يصل الينا البيان وكذا في صورة
الشك بعد ثبوت غلبة البيان فالثاني في اثبات تلك الغلبة فنقول الحق ثبوتها في المطلقات المطلوبة دون القاطعية
وكذا لم يتمسك احد في اثبات العموم بهذه القاعدة فان قال بما كالحجة للدلالة فانه يرجع المطلقات الى العموم
بالقاعدة المذكورة ولم نقل بذلك في العموم مع القرائن الخارجية من باب الاعتبار العقلي وعدم حجيته لان الحاجة
في الجملة تكفي لرفع الحد ودية فهو اللغوية بيان ذلك ان البيان قد يكون واجبا كما كان في مقام بيان الحكم
وقد يكون مستحبا قبيحا كما لو كان في الاجمال مصلحة ولم يكن في مقام بيان الحكم فقد لا يكون واجبا ولا مستحبا كما اذا كان
في مقام بيان الحكم من جهة اخرى كما في قوله تيمم الوضوء بضربة وللغسل بضربتين فانه في مقام بيان انه يجب في الوضوء
ضربة وفي الغسل ضربتان فلا يتبين احكام التيمم جميعا لم يكن مستحبا لانه لم يكن الاجمال مصلحة ولكن المقتضي للبيان
موجود كما ان المتقين في هذا الحسن فلو لم يكن المقتضي له موجودا لم يكن ذكره مقدما بل لا يبعد ان يكون
قائما مقامه وعلى هذا التقدير انه لا شك ان اكثر المطلقات من قبيل الاول لعله لا يمكن التمسك بالاطلاق في اثبات شيء بل يحتاج الا
ايضا ولا يبعد ان المطلقا يتمسكون بها في كثير من المقامات ولم يتأملوا في انه لعله كان في مقام بيان حكم آخر نعم
لو ظهر انه لا يتمسكون بها لعله اشترطوا في ارجاع الاطلاق الى العموم ان لا يكون في مقام بيان امر لا يتعلق العموم به
وان المفاهيم من قبيل الثاني لانه لا شك ان الكلام المشتمل على المفهوم منساق لبيان حكم المفهوم ام لا فعلى التقدير
لا يحمل على العموم اما في الاول فللعلم بعدم المقتضي للعموم واما في الثاني فلان الشك في المقتضي وهذا بخلاف المطلق فان الغلبة
فيه ثابتة حتى كان المقتضي موجودا فيحمل على الغالب عند الشك حملا للشيء على الاعم الاغلب بخلاف ما نحن فيه فانه ان
لم تدع الغلبة بخلافه فلا اقل من الشك في الغلبة فلا يحمل على العموم للشك في المقتضي ولا يمكن الرجوع الى الاصل
الاعتباري لان مقتضاه حسن البيان ولم يقتض وجوب الاتيان بكل ما كان حسنا كما مر في مبحث الاشارة في الصدق
ثم يشير الى ان الفعل المفهوم المطلوب هنا اللغوية وحذرا من هذا المحذور فلا يمكن التمسك بهذه القاعدة في اثبات حجية
المفهوم لان مرتبته الشك في كونه في مقام البيان والاصل الدليلي لا يقتضيه ايضا لانه يكفي في رفع اللغوية الحاجة في الجملة
ومن هذا ظهر انه لا يمكن التمسك بهذه القاعدة ايضا لو قلنا بحجية المفهوم من باب التبادر الاجمالي فان قلت
اذا كان المناط في الحمل على العموم كون المتكلم في مقام بيان الحكم فاذا انتفى ذلك في المشتركات غالبا من القرينة لكونه في
مقام البيان فيجب الحمل على العموم بمعنى الحمل على جميع المعاني كل واحد منها من باب الاجتهاد لا الاتيان بجامع المعنى
وفي مقام الفتاوى والحال انه لم يذهب اليه احد قلت فرق بين المقامين فان الغالب في المشتركات مطلوبية واحد
منها حتى في صورة الاجمال ايضا فقطع هذه الغلبة ومطلوبية المتساوي والجميع انما لم نقل به بعدما ذكرنا فلا اقل من تلك الغلبة خلافه

في المطلقات فان الغلبة بالعكس كما هو ظاهر بالعيان والوجدان ولا يحتاج الى البيان ولو كان
الدليل الدال على حجية المفهوم هو الدليل الثالث وقلنا بمقتضاه لا يقتضي التعميم لان معنى
الشرط هو الانتفاء عند الانتفاء فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط مثلا اذا كان المجيء شرطا
لوجوب الاكرام فاذا انتفى المجيء انتفى الوجوب الآن بمعنى ان شرطية المجيء انما ثبت
لوجوب الاكرام في مقابل الاكرام عند المجيء وهذا فاسد لما مر من انه لا معنى لانكار
حجية المفهوم بهذا المعنى والخصم ايضا يقول به والظاهر من قول الشيخ الفاضل في شرح الوجيز
الاكرام انه شرط مطلقا وعلى سبيل الكلية لا لبعض الافراد دون بعض وحيث لم يكن
هذان الدليلان عندنا تامين ومثبتين للمطلوب كما عرفت انفا فلنرجع الى مقتضى
الدليل الدال على حجية المفهوم عندنا وهو التبادر فلا بد اما من تعميم هذا التبادر او
اثبات تبادر آخر ولعل انه يتبادر الذهن من هذه القضية الشرطية مطلقا فيفيد
التعميم وهل العموم فيه اطلاقي حتى ينصرف الى الافراد الشائعة في صورة التشكيك
ام استغراقي حتى لا ينصرف فعلى الاول غاية ما يثبت هو عمومه في صورة التواطي لانه
مورد التبادر واما في صورة التشكيك فالمتبادر وجود التشكيك فانه لم نقل بعدم
ثبوتا والحق انه لا يحمل على العموم الا المتبادر فاذا كان في محل المنع فالعموم مثله

تذنيب

هل الاداة تدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقا سواء كان واردا مورد الغالب
او غيره ام لا بل تختص الدلالة في صورة وروده مورد غير الغالب كما ذكروا ان شرط
حجية المفهوم ان لا يكون واردا مورد الغالب كما في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب ان السعي في وقت النداء لا يخفى عليك ان الغلبة
المانعة هنا هي الغلبة حين التكلم فلا يضر السابق ولا اللاحق الا في صورة الشك حين
التكلم فانه يمكن التمسك باستصحاب الغلبة في صورة القطع بوجودها في السابق
في صورة العكس فيكون الشرط في الاثر واردا مورد الغالب عند التأمل كما لا يخفى مقتضى القاعدة
ولا التفات الى الاول لو تم ايضا وهذه القاعدة هي ان التأسيس اولى من التأكيد بيان ذلك انه لا
في صورة الغلبة في انسياق الذهن الى الافراد الشائعة واثبات الحكم لها بدون الاتيان
بهذا الشرط فاذا اتى بالشرط لم يكن المفهوم حجة كان مفاده مع الاتيان بالشرط مساويا لما
لم يدون الشرط فيلزم التأكيد وهو مرجوح بالنسبة الى التأسيس فيجب القول بالدلالة
حذرا من هذا المحذور بناء على الدلالة وحجية المفهوم ايضا لا يلزم التأسيس

بل يكون تأكيدا بيان ذلك انه في صورة عدم الاتيان بالشرط ينسبق الذهن الى الافراد الشائعة
وانا غيرها فلا ينسبق الذهن اليه فيكون الحكم مختصا بالافراد الشائعة واذا اتى بالشرط
ويكون المفهوم حجة ليس معناه الا الاختصاص بالافراد الشائعة وهو موجود قبل
الاتيان بهذا الشرط فيكون تأكيدا والعجب انظر كلام المحقق الثالث في القوانين حيث قال
وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة الحاضرة في
الاذهان عند اطلاق اللفظ العرفي فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ انما يحصل
في النادر فالنكتة في الذكر لابد ان تكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم في الغالب انتهى لانا
نقول انسباق الذهن الى الافراد الشائعة لا يستلزم تخصيص الحكم بها الا ان غاية ذلك
حصول حكمها وانا غيرها فيكون مسكوتا كما في الالقاب فاذا اتى بالشرط يفهم التخصيص
فيكون تأسيسا لا تأكيدا وبذلك غير خفي على الذكي نقول مقتضى القاعدة وان كان ذلك لما
عرفت لكن فهم العرف لا تساعده فانه في موارد ما الغالب لا يفهم العرف التخصيص فلا يكون المفهوم
حجة لان دليل حجية التبادر وهو فيما نحن فيه معلوم العدم ويشكل بان هذا يتم لو قلنا
بان عدم الغلبة من متممات المقتضي واما لو قلنا بان الغلبة من الموانع فبمجرد ان احتملنا
عدم التبادر لا نرفع اليد عن المفهوم لاصالة الحقيقة كما يتمسك بهذا الاصل في الموارد
الاخر في صورة الشك كما هو الظاهر لان التبادر علامة الوضع فاذا ثبت التبادر في
موضع فنحكم بثبوت الوضع ولا ريب في ثبوت التبادر فيما نحن فيه كما مر اليه الاشارة
فثبت الوضع اي وضع الاداة للدلالة على الوجود عند الوجود وللعدم عند العدم فالغلبة
من جملة الموانع فان قلت ان التبادر علامة الوضع في موضع التبادر واما في غيره فلا
قلت هذا كلام سار في جميع الاوضاع الثابتة بالتبادر فانه في مورد الشك لا يمكن
التمسك باصالة الحقيقة لان القدر الثابت من الوضع هو ذلك اي الوضع في صورة التبادر
فنتمسك باصالة الحقيقة في امثال هذه الموارد مما لا تامل لاحد فيه فظهر ان التبادر علامة
للحقيقة مطلقا والجواب عن هذا الاشكال اما اولا فبان هذا يتم لو قلنا بحجية المفهوم من باب
فانه لو كان التبادر علامة للوضع في موضع التبادر يلزم تعدد الوضع والاصل عدمه
بيان ذلك ان التبادر لو كان علامة الوضع في مورده لكانت الاداة موضوعة للوجود
عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء في غير مورد الغالب وللوجود عند الوجود في
مورد الغالب فيلزم تعدد الوضع والاصل عدمه فيكون التبادر علامة للوضع مطلقا وانا

واما لو قلنا بحجيته من باب الالتزام كما هو التحقيق فلا لانه يلزم ح تعدد الموضوع له لان
الموضوع له هو الوجود عند الوجود على التقديرين والانتفاء عند الانتفاء خارج عنه لانه لازم
لا يقال في هذه الصورة ايضا يلزم تعدد الوضع لان اللزوم باعتبار فلزوم شيء لشيء
يكون باعتباره وعدمه يكون بعدمه فالوجود عند الوجود موضوع له والانتفاء عند
الانتفاء لازم له في صورة غير الغالب واما في صورة الغالب فلا فكان الواضع اعتبر شيئا في
اللزوم في هذه الصورة وعدمه في غيرها والاصل عدم هذا التقييد اي تقييد اللزوم بغير الغالب
لانا نقول اجراء الاصل في مثله غير معقول فلذا لا يجري الاصل في القرائن الحالية نعم واما
ثانيا فبانا نقول ان عدم الغلبة من جزء المقتضي مما تسلمته في وجه الظهور بان التبادر
وهو علامة للوضع مطلقا والا لم يجز التمسك باصالة الحقيقة في صورة الشك في الموارد
الاخر فهو فاسد لانه لا شك ان التبادر لا يكون علامة للوضع الا في مورده والاصل
اعتبار الخصوصيات كما يشهد عليه ذلك استدلال بعضهم بان استعمال اللفظ المشترك في
اكثر من معنى مجاز مع القول بان الوحدة ليست بجزء الموضوع له بانه موضوع لهذا في حال
الانفراد ولكن خرجنا عن ذلك الاصل في الاوضاع باعتبار التتبع والاستقراء فانا تتبعنا
واستقرأنا فوجدنا ان الخصوصيات لا مدخلية لها في الوضع فانا نعلم قطعا ان الواضع يضع
لفظ زيد لابنه لا بشرط سواء كان صحيحا ام مريضا منفردا او غير منفرد او غير ذلك من الخصوصيات
التي لا تحصى واما فيما نحن فيه فلا يثبت علينا هذا اي عدم اعتبار ورود مورد غير الغالب
فيكون باقيا تحت الاصل لكن لا انضاف ان الغلبة من جملة الموانع لانا نجد ورود مورد
الغالب وعدم فهم المفهوم ح من قبيل اسناد ابي يحيى وكما يفهم الشائع ولا يعني الا
ويرمي فكذا هنا يفهم مفهوم ان وروده في هذا المورد فح الحق ان العرف لا يفهم
المفهوم ح وما لم يكن موافقا لفهم العرف فهو ليس بحجة سواء كان موافقا للقاعدة او مخالفا
لها فالحاصل ان اصالة حجية المفهوم من باب الوصف لا التعبد فبقي الكلام في سبب
الاتيان بهذا الشرط ح وسببه ان الافراد الشائعة تكون حاضرة في الذهن فالطباع مجبولة
ومجبورة بذكر هذا القيد لما يعتاد اللسان القلب والبديهة الشهيد في التمهيد حيث قال
او يكون الموم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره في الذهن انتهى الثاني هل المفهوم
في مثل قوله ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك الاكرام او لا تكرمه وبعبارة
اخرى هل المفهوم هو عدم الوجوب او حرمته لا يخفى عليك ان مقتضى الاصل العقلي هو عدم

الوجوب اذ هو على التقدير مسلّم واما بحسب العرف فالمفهوم لا تكرمه لا يجب عليك الاكرام فانه وان كان مقتضى لا تكرم عدم الوجوب هذا ولكن فهم العرف على خلافه فارجع الى وجدانك ما تكتسبان اريد التوجه فيكون المفهوم محلا تكرمه لاخفا فيه ولكن يمكن منع دلالته على الحرمة فانه فرق بين النهي المفهومي والنهي الصريح فدلالة الثاني على الحرمة مسلم دون الاول كما فرق بين دلالة النهي على الدوام وعدمه بين النهي الصريحي والضمني فان دلالته على الاول و الاول مسلم دون الثاني فانه يقتضي دوام الامران دائما ما دام وان في وقت في وقت فان قلت لو لم يكن المفهوم ذلك فكيف يفسر ويترجم بذلك ويتلفظ به ان المفهوم هنا هذا ايضا نهي صريح لانه يفسر به والمفسر والمفسر بمعنى واحد قلت ذلك مسلم ولكن نقول انه لا اطلاق النهي الصريحي على الحرمة في محل المنع لان النهي الوارد عقيب الامر لا دلالة له على الكراهة محل المنع فضلا من الحرمة كما ان الامر الوارد عقيب الحظر لا دلالة له على الاستحباب محل المنع فضلا عن الوجوب بل هو دال على الاباحة وورود عقيب الامر باعتبار تقدم المنطوق على المفهوم او نقول في خصوص المقام دلالته على الحرمة وان لم تمنع دلالة النهي الوارد عقيب الحظر الا على الحرمة مطلقا ويدل على ذلك عدم صحة سلب المفهومية ان لا يجب عليك الاكرام فانه لا يصح ان يقال لا يجب عليك الاكرام ليس مفهوم القول ان جاءك زيد فاكرمه وليس لك الا ان المتقى المفهوم بهذا اللفظ ويدل عليه ايضا عدم التناقض والمنافاة في صورة التصريح بالاباحة والاستحباب بان يقول ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك فيصح لك اكرامه او يستحب او لا يجب عليك الاكرام فانه ليس من قبيل رأيت اسدا يرمي فانه يفهم التناقض بين الاسد ويرمي ابتداء بخلاف هنا وكيف كان العرف لا يفهمون الا عدم الوجوب وان فسروا المفهوم بلا تكرم وهو ظاهر لا يتأمل فيه احد قاعدة اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الوصف هل يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ام لا والمراد انتفاء الحكم النوعي وهو محل النزاع واما الحكم الشخصي فلا ريب في انتفائه عند انتفائه ولم يكن محلا للنزاع وقد مرت الاشارة اليه في القاعدة السابقة والنافون لحجية مفهوم الشرط يقولون به هنا بطريق اولى للاجماع المركب على ذلك ظاهرا ولا ظهرية دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء كما لا يخفى وليس بالعكس والكلام في المقام يقع في مقامين احدهما ان يكون الحكم معلقا على نفس الوصف والثاني ان يكون معلقا على المقيد بالوصف فالاول مثل في السائمة زكوة واكرم العالم ورأيت عالما والثاني في الغنم السائمة زكوة او اكرم الرجل العالم او رأيت رجلا عالما والامثلة الواقعة في كلام القوم



القوم من القسم الثاني ومحل النزاع المقام فالحق ان تعليق الحكم على الوصف اذا كان من قبيل الاول لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء بل لا اشعار كاللقب فانه لا فرق بين قولك اكرم العالم او اكرم زيدا او رأيت عالما ورأيت زيدا في عدم الدلالة والاشعار على انتفاء وجوب اكرام غير العالم وغير زيد وانتفاء رؤية غيرهما فان قلت ما الفرق في الاثبات بالصفة لم يكف في الاثبات باللقب قلت اولا ما نقول انه في الاثبات باللقب لم يكف في الاثبات بالرجل او بالانسان او نحو ذلك كان يقول رأيت رجلا او اكرم رجلا فاجعلوا جوابكم جوابنا وثانيا ان المراد ان الرؤية تعلقت بالعالم لا ان العالم تعلق بغير العالم فكما ان قولك اكرم ابن عمرو ورأيت ابن عمرو لا يدل على عدم وجوب اكرام زيد وعدم رؤيته فكذا هنا لا دلالة لهذا اي لوجوب اكرام العالم على انتفاء وجوب اكرام غير العالم وعدم رؤيته والحاصل انه لا فرق بين هذا القسم وبين اللقب والكنية وذلك ظاهر لا يحتاج الى التأمل فان تمسك في اثبات هذا المطلب بما اشتهر في الالسنة من ان التعليق على الوصف يشعر بالعلية فاذا كان الوصف علة للحكم فانتفاؤه ينفي الحكم فيجب اولا ان هذا القول قابل للمنع وليس بحجة علينا اذ نرى خلافه بالعيان والوجدان فانه لا شك ان العلم ليس علة للرؤية في مثل رأيت العالم وكذا الجهل في مثل رأيت الجاهل وما يدعى في بعض الامثلة العلية كقولك اكرم العالم واهن الجاهل وضربت السارق واكرمت العالم امثال ذلك فهو ليس لنفس التعليق والا لما تخلف بل لخصوصية الموارد ولذا لو قال اكرم الجاهل واهن العالم كان قبيحا وكذا في الالقاب فانه اذا كان زيد عالما وعمرو جاهلا فقال اكرم عمروا واهن زيدا كان قبيحا فالحال ان تعليق الحكم على الالقاب لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مرت الاشارة اليه وثانيا ان هذا الكلام صريح في عدم حجية مفهوم الوصف لكلمة الاشعار فانه دون الدلالة والمعتبر هو الدلالة دون الاشعار فظهر مما ذكرنا ان تعليق الحكم على الوصف من حيث انه تعليق على الوصف لا يدل على انتفاء الحكم المبني عند انتفائه كما هو المطلوب بل لا اشعر واما اذا كان من قبيل الثاني فلا يدل ايضا من حيث انه تعليق على الوصف لانه لو كان للتعليق على الوصف من حيث هو دلالة لما تخلف وقد عرفت عدم الدلالة في القسم الاول بالامر بديهي لا يقال لو لم يدل على الانتفاء عند الانتفاء لما وجب حمل المطلق على المقيد لان المنفي الدليل وهو مطلق جواز الاتيان باي فرد اراد ووجوب الحمل اجماعي وايضا اطبقوا على ان الاصل في القيود ان تكون احترازية وليس معنى الاحتراز الا انتفاء المقيد عند انتفاء هذا القيد لانا نقول قد مر الجواب من هنا في مفهوم الشرط من فهم العرف اتحاد التكليف فيجب عن هذا ايضا

ثم ايضا اعلمنا من هذا الجواب ان ذلك ليس لاجل التغليب على الصفة بل لان الصفة قيد
وذلك لاجل القيدية ولهذا يحمل المطلق على المقيد ان لم يكن صفة كما في قول القائل اعتق رقبة
اعتق رقبة مؤمنة وفي الدار على ان يكون في الدار متعلقا باعتق فان قلت ذلك ايضا لوهم اتحاد
التكليف قلت ثم ايضا كذلك ومما تمسك به في اطباق العلماء على ان الاصل في القيود الاحترازية
فيجب عنه بان معنى كون القيد احترازيا ان موضوع الحكم هذا بمعنى ان ما تعلق الحكم به هو المقيد
واما غيره فمسكوت عنه مثلا اذا قال اكرم الرجل العالم لا يحصل الامتثال باكرام غير العالم كما
اذا قال اكرم زيدا لا يحصل الامتثال باكرام غير زيد فلا فرق بين المقامين فان قلتم انهم
يقولون ان القيود في التعاريف احترازية فان كان الاحتراز بمعنى الذي ذكرتم يجوز
ان يوجد المعرف في المعرف لان غاية ما ثبت من ذلك ان المعرف يوجد في هذا اما انه لا
يوجد في غيره فمسكوت عنه فلا منافاة بين ان يجرى الجريان القهر هذا ثم قال هذا ايضا
وعدم جوازه لا يحتاج الى البيان قلت حصر المعرف في المعرف مستفاد من الحمل الذي هو
اصل طرق الحصر لا لان القيد احترازي وذلك واضح ولكن الانصاف ان مراد القوم ان
الاصل في القيود الاحترازية هو الذي ذكرتم ولكن لا ينفعك لان القيد غير الصفة
وكلامنا في الصفة من حيث هي واحدهما غير الآخر ولا يبعد القول بحجية مفهوم القيد لتبادر
العرفي لانه يتبادر الى الذهن من قول القائل اكرم زيدا قائما انه لا يجب اكرامه في حال غير القيام
وكذا اكرمه في الدار وغير ذلك فان قلت النزاع ح مرتفع لان المقصود حاصل وهو حجية
مفهوم الصفة لانك تقول بحجيته من حيث انها قيد ولا نفرق بين ذلك النتيجة قلت تظهر الثمرة
في مثل قوله اكرم العالم الطويل فانه على القول بحجية مفهوم الصفة يدل على عدم وجوب
اكرام الجاهل وغير الطويل من العالم ولا شك ان العرف لا يفهم منه الا عدم وجوب اكرام
غير الطويل من العالم واما اكرام الجاهل فمسكوت عنه ووجه حجية مفهوم القيد ايضا التبادر
العرفي انه اذا اتى بالقيد بعد المقيد يعلم ان اتيان القيد لاجل فائدة واظهر الفوائد هنا انتفاء الحكم
لانتفاء القيد ففي المثال المذكور يعلم ان الاتيان بالطويل يكون لاجل نفي ما يحتمل تعلق الحكم بالعالم
الظاهر من بينهما هو انتفاء وجوب الاكرام عند عدم هذا القيد فان قلت نحن نقول بمثل في الاتيان
بالعالم فنقول ان الاتيان بالعالم يعد جوازا لا اكتفاء باكرام الطويل يكون لفوائد والظاهر
من بينها هو تلك الانتفاء قلت فرق بين المقامين فان المتكلم في اختياره متعلقا للحكم
ابتداء لا يسئل عنه لم لم تات باللقب او اتى بالكلية وكذا لو اتى باللقب لا يسئل عنه لم لم تات

لم يأت بالكلية او بالصفة كما لو كان له ابنان احدهما بكر والاخر عمرو فقال اكرم بكرا ثم قال اكرم
عمرا فانه لا يسئل عنه احد لم لا تقول اكرم ابني زيد لانه لا يشملهما بخلاف الاتيان بالصفة فانه يسئل
عن سبب الاتيان به ولذا لو سئل المخاطب احدا بان كلام السيد خال عن هذا الحكم في اي شيء من فائدة لقال
فيما القائم تحقق هذا القيد هذا ظاهر فلو تمسك منا لا يجاوز الاصل جاء عاء التبادر فيه حتى لا يكون
في محل المنع بان التبادر لاجل تبادر الاصل كما مر في الاشارة اليه في مفهوم الشرط وهو كما مر ذلك
بخلاف اكرام العالم الطويل فانه يفهم منه عدم جواز اكرام العالم الغير الطويل وحاصل الكلام
في المقام التفرقة بين المقامين فانه في الاول ليس بحجة وفي الثاني حجة من اي جهة كانت فان قلت
انك اذا قلت بحجيته من باب مفهوم القيد فلا معنى للفرق بين المقامين لان الاول ايضا قيد لا
القيد على قسمين قسم يكون مثبتا في الكلام وقسم لا يكون والثاني لا يدل على ذلك الا المطابق والنحو تعب
على ان الموصوف محذوف في مثل في السائمة زكوة واكرم العالم قلت اولا نمنع صدق القيد
على هذا القسم واصطلاح النحوي غير اصطلاح الاصولي وثانيا نسلم صدق القيد لكن نمنع وجود المفهوم
لكل قيد بل القيد الذي يكون له المفهوم هو غير هذا القيد وعلى التنزل لهذا القسم مفهوم ايضا كما فهم ابو عبيدة
من قول النبي ص لي الواجد يحل عقوبته ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولو لم يكن المفهوم حجة لما فهم ذلك
وحجية فهمه معلوم لانه من اهل اللسان ويؤيده غير ذلك فائدة اختلف الاصوليون في حجية
مفهوم الغاية فذهب اكثر المحققين كما هو الحق الى انه يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها وذهب
السيد الى العدم ولا بد هنا عليك ان هيهنا مسئلتين الاولى ان المفهوم هل هو حجة ام لا والثانية
هل الغاية داخلة في المغيا ام لا ولا تلازم بين القول بالحجية والدخول والخروج وكذا العدم لا
يستلزم احدهما فلو قلنا بالحجية والخروج فيكون حكم الغاية مخالفا لما قبلها وموافقا لما بعدها
ولو قلنا بالدخول فيكون الامر بالعكس وكذا لو قلنا بعدم الحجية فان قلنا بالخروج فيكون الغاية
كما بعدها مسكوتا عنها وان قلنا بالدخول فيكون الغاية كما قبلها موصولا حكمها ومن ذلك يظهر
فساد القول بالتفصيل وظاهر لا تلازم بين المسئلتين والكلام في احديهما ليس مبنيا على الاخرى
والحق في المسئلة الاولى ما ذهب اليه الاكثر وحجيته اظهر من حجية مفهوم الشرط ولذا قال بحجيته
كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به ايضا ويدل عليه وجهان الاول التبادر العرفي
فانه يتبادر الى الذهن من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ان الليل اخر الصوم ولا يجب فيه الصوم
وكذا يتبادر من قوله اغسلوا ايديكم الى المرافق ان ما بعد المرفق لا يكون غسله مطلوبا ولذا يفهم
التناقض لو قال بعد ذلك اغسلوها الى المناكب ويسئل عنه انك قلت بوجوب غسل الى المرفق

لم يكن ثمة منه وكذا يفهم من قوله سرت الى الكوفة وصلت بدين الطرفين ان السير والفعل مقصوران بما قبل
الغاية ولذا يكذبه اهل العرف والعادة لو علم تجاوزه ههنا بن باجلها بما وذلك ظاهر بالعيان
والوجدان ولا يمكن عليه اقامة البرهان والثاني تصريح اللغويين بان الى للانتهاء وكذا حتى فيكونان
بمنزلة لفظ الانتهاء فكما ان لفظ الانتهاء يدل على المخالفة المذكورة فكذا الى وحتى فلو لم يدلا على ذلك لما
كان الانتهاء انتهاء وهو خلاف المحقق فان قلت صريح اللغويين ليس الا ان الى وحتى للانتهاء
وما ذكرتم من ان الانتهاء ظاهر في الانتهاء الحقيقي فهو ايضا مسلم وذلك ليس مثبتا للمطلوب لانه
يحتمل ان يكون مرادهم من الانتهاء الانتهاء النوعي بمعنى ان يكون نهاية النوع هذا الحكم او نوع
هذا الفعل مثل السير في المثال المذكور انتهاء الكوفة بمعنى انه لا يكون بعد ذلك فلا يدل على المطلوب او
ان يكون الشخصي بمعنى ان الشخص الذي اريد بيانه انتهاء الحقيقي فلا يدل على المطلوب فلا يمكن الاستدلال
لقيام الاحتمال قلت لا ريب ان الظاهر من لفظ الانتهاء هو الانتهاء النوعي فكذا ما يكون بمعناه و
الظاهر من كلام اللغويين هو هذا اي ان الى وحتى للانتهاء النوعي لظهور لفظ الانتهاء في ذلك
ولكن يشكل ذلك بصحة قول القائل سرت من الكربلاء الى المسيب والحال انه سار الى البغداد ولم يكذبه
احد من اهل الرشاد وكذا يقول سرت من فلان الى الفلان ومن الفلان الى الفلان وهكذا
وهذا استعمال شائع ولم يصح السلب بان يقول لم يسر الى الفلان وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة
ولم يعارضه التبادر لانه يكشف عن كونه للانقضاء وبدلا على الا انه لو نذر ان يعطي من سار الى
الفلان درهما فسار الى الفلان وتجاوز عنه الى غيره فانه يعطيه بلا تأمل ويبرء نذره وكذا لو
نذر ان يعطي من صام الى نصف النهار درهما فصام شخص الى الليل وعليه ورد قوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع تجاوزه من المسجد الاقصى وهكذا
يكشف عن ان قول النحويين واللغويين ان الى وحتى للانتهاء المطلق سواء كان انتهاء الحكم الشخصي او
الحكم النوعي فعلى هذا عدم حجية مفهوم الغاية معلوم في الغاية فلم يبق الا الاشكال بتقرير آخر واوضح
من الاول فنقول بعون الله سبحانه نعتقد حجية المفهوم انتفاء الحكم الجنسي فيما بعد الغاية لانه
محل النزاع لا الشخصي لان انتفائه فيما بعد الغاية مسلم والنافي لا ينكره بل يقبله فمحل النزاع في
مثل قوله اغسل يديك الى المرفق انتفاء وجوب الغسل بعد المرفق فالمثبت يقول انه قال السيد لا يجب
عليك غسل ما بعد المرفق والنافي يقول هذا وكلاهما متفقان في انتفاء هذا الحكم الخاص بعد الغاية
فالنافي لا يقول باثبات هذا الحكم بعد الغاية بل يقول انه مسكوت لا يفهم السيد كما يفهمه
المثبت وهكذا في مثل قوله سر الى الكوفة محل النزاع انتفاء السير المطلق وهكذا في غيرها اذا تقيد

اذا تمهد هذا فنقول لا شك ولا ريب في صحة قول القائل سرت الى المسيب ومنه الى الخان زاد ومن
الخان زاد الى البغداد ومن كذا الى كذا وهكذا وهذا استعمال شائع وارد على طبق الظاهر وكذا
لا شك في صحة قول القائل سرت الى المسيب مع تجاوزه الى البغداد ولم يكذبه احد من اهل
الرشاد وهكذا لا شك في اعطاء النذر اعطاء درهم من صام الى نصف النهار من صام
الى الليل وكذا لو نذر ان يعطي من ذهب من الكربلاء الى المسيب درهما فذهب الى المسيب
وتجاوز عنه فانه يعطيه وامثال هذه المقامات كثيرة كما لا يخفى على من تتبع موارد
الاستعمالات فظهر ان مفهوم الغاية ليس بحجة لا يقال لا يضر التمسك بخلاف الظاهر الا
بعد ما عرفت من وجود التبادر والنص اللغويين الذين هما علامتا الحقيقة ففي مثل الامثلة
المذكورة يقول بارتكاب المجاز بلا شك وارتياب قلت ليس مجرد خلاف الظاهر بل لا
يفهم العرف ولذا يردها على خلاف الظاهر وعدم صحة السلب الذي هو من علائم الحقيقة في
المقام موجود فانه لا يصح ان يقول لم يذهب الى المسيب والحال انه ذهب اليه وتجاوز عنه و
ذلك ظاهر فان قلت كيف يدعى الظهور والحال ان صحة السلب ظاهرة الى من له ادنى العرف
العادة انهم يقولون ما سرت الى المسيب بل الى البغداد وهكذا وذلك ظاهر لا يحتاج الى البيان
وما يتوهم من عدم صحة السلب انما هو لاجل حصول الجزء في ضمن الكل قلت ما ثبت من المثال
انما هو لوجود القرينة على بيان الحكم الجنسي وهي بل الاضرابية ولذا يصح السلب ونظيره انه يعني
يكون النكرة في سياق النفي للعموم والمثال انه يصح ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين ومقتضى القاعدة
عدم صدق ما رايت رجلا عمن راى رجلين لانه حقيقة في العموم وعدم صحة سلب رؤية
الرجل عمن راى رجلين فاذن يقع التعارض بين عدم صحة السلب والتبادر وعدم صحة السلب
مقدم لانه يكشف عن كون التبادر اطلاقيا واما التمسك بتصريح اللغويين بان الى للانتهاء
فلم ولكن ينفع لانا ندعي فرقا بينا جليا بين قول القائل مشى من بين المسيب ثم قال منه الى
البغداد وبين قوله سرت الى المسيب ومن الى البغداد ومن كذا الى كذا وهكذا فانه يفهم من الاول
معنى الثاني وعليه فيه ارتكاب خلاف ظاهر بل هو واقع على طبق الظاهر فظهر انه فرق بين الانتهاء
المستفاد من لفظ الانتهاء حقيقة في الانتهاء الجنسي وما يستفاد من الصيغة اعم منه ومن
الشخصي وهذا من قبيل مادة الامر وصيغته والشرط واداته والجمع وصيغته وقد مر الاشكال
البدو سياق النهي تم ايضا ومنه لك ظهر فساد ايراد انه منطوق لا مفهوم على القول بحجية من
جهة هذا الدليل وقد يجاب عن ذلك بان امثال هذه العبارة في هذه المقامات في العرف والعادة

بنع لتحديد المنازل والاعلام فيكون الى مستعملا في معناها الحقيقي لان قول القائل سرنا الى المحب
ومنه الى البغداد ومنه الى كذا معناه ان اول المنازل من المحب والثاني من كذا وهكذا ولا شك
ان المنزل الاول تمام المحب ومع ذلك جعلها لا تأمل لاحد فيه وفيه ان هذا يستلزم المجاز في لفظ
السير ولا داعي الى ارتكابه وعلى فرض التسليم ايضا لا يرتفع الاشكال لعدم جريان هذا الجواب في قوله
اعط من سار الى المحب درهما لانه لا شك في انه يعطيه وليس هنا التحديد المنزل وكذا عدم صحة
السلب اي بحال على انه تستعمل هذه الامثلة في غير المنازل فانه يقال سرت من الكربلاء الى المحب
منه الى الفلان وهكذا لم يتوهم فيه الامثلة والموارد مختلفة كما عرفت فما ينفع في هذا المقام ادعاء
تبادر المفهوم من خصوص الجمع وقطع النظر عن المتعلق والمورد وادعاء هذا في غاية الاشكال
لانه ما يفهم شيء من لفظ الى دون تعلقه بشيء وبعد التعلق فالموارد مختلفة غاية الاختلاف
فالظاهر عدم الحجية فيها لان المقام مرتفعي الرجوع والموارد التي يفهم ذلك فيها ليس لاجل
التعليق المذكور بل لكونها في مقام البيان والتحديد فمثل قول القائل سرت من البصرة الى الكوفة
يفهم عدم السير بعد الغاية لاجل كونه في مقام تحديد سيره وكذا قوله اغسل يدك الى المرفق فانه لما
كان في مقام بيان قدر الواجب يفهم ان ما بعده ليس بواجب وكذا قوله سبحانه ولا تقربوهن
حتى يطهرن فانه في مقام بيان حرمة المقاربة فلذا يفهم عدم الحرمة بعد التطهير فان قلت فعلى هذا
كان قول النجاه زيد الى الليل ان عمر فلم يجيء ولم يقل بها احد قلت ان كان في مقام البيان يدل على
ذلك ونقول به ولا غائلة فيه وما ادعيت من انه لم يقل بها احد ممنوع لانا نرى انهم يقولون ان السكوت
في مقام البيان يفيد الحصر فلو سئل سائل من جاءك فقلت زيد ثم ظهر ان عمرا ايضا جاء لكنت مورد
البحث ويكذبك اهل العرف والعادة فظهر عدم الدلالة ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا
الدليل اذ المتبع هو الدليل ليس الا وما ادعى من انه اقوى من مفهوم الشرط غير معلوم بل
معلوم خلافه كما عرفت ومما يتوهم عليك انه على حجية المفهوم في هذا المقام لا يكون المفهوم هو
اثبات الحكم بل المفهوم هو رفع الحكم ولا يتوهم ذلك احد في هذا المقام وان توهم في مفهوم الشرط
كما عرفت ويدل على ذلك انهم يقولون بوجوب غسل المرفق من باب المقدمة فلو كان دالا على عدم
كيف يجمع مع هذا ومثل هذا في الشرط ايضا موجود فانه لو قال السيد لعبده ان جاءك زيد فاعطه
درهما فشك في انه جاء ام لم يجيء فانه يعطيه بلا تأمل فلو كان حراما لما اعطى وذلك ظاهر لا يحتاج
الى التأمل واما المسألة الثانية فالحق فيها التوقف كما هو مذهب الاكثر ظاهرا لان الموارد مختلفة
ففي بعضها بالدخول مثل حفظت كتاب الله تعالى الى اخره وفي بعضها بالخروج كقوله اتموا الصيام الى

الى الليل وفي بعضها مشكوك ولا غلبة في المقام حتى يلحق به المشكوك فتعين فيه التوقف والرجوع الى الاصول
الفقاهتية **قاعدة** اختلفوا في جواز الامر بشيء مع العلم بانتفاء شرطه فذهب اصحابنا معاشر
الامامية الى عدم الجواز والاكثر من مخالفينا الى الجواز اعلم ان ههنا صورا اربعة **الاولى** ان يكون
كلاهما جاهلين ولا ريب في جواز الامر ولم يتأمل فيه **الثانية** ان يكون كلاهما عالمين **الثالثة** ان
يكون المأمور عالما والامر جاهلا ولا شك في جوازه ايضا **والرابعة** ان يكون الامر عالما
والمأمور جاهلا وهذا هو محل النزاع فلنحرر محل النزاع اولا فنقول ههنا مقامات **الاول**
ان يكون الامر امرا معنويا بمعنى ان يكون هذا المأمور به مطلوبا حقيقة مع فقد شرطه **والثاني**
ان يكون الامر امرا ظاهريا صوريا بمعنى ان لا يكون هذا المأمور به مطلوبا حقيقة بل المقصود
منه الامتحان والاختبار فالمنكر ان كان مراده انكارهما معا ففي الثاني ثم لانه لا الجزم منه
قبح ونحن نرى صدوره من كل عاقل للامتحان والمجوز ايضا ان اراد تجويز الاول فهو ثم لما عرفت
وان اراد تجويز الثاني فهو في محله لما عرفت فالنزاع بينهما لفظي ان كان مراد المنكر انكار
الاول **بالجملة** لا ريب في عدم جواز الاول وفي جواز الثاني اذ لا مانع منه لا عقلا ولا عرفا ولا عادة
بل نرى وقوعه في غاية الكثرة وغاية ما تخيل في هذا المقام هو ما تخيله بعض من انه اغراء بالجهل
لان المأمور ح يعتقد ان هذا مطلوب للامر ويسعى في اتيانه والحال انه ليس كذلك فهو اغراء بالجهل
قبيح قطعا وعدم صدور القبيح من الحكيم معلوم بداهة فعدم جواز هذا معلوم جزما وهو فاسد
اذ نحن نمنع الصغرى اولا اذ كون هذا اغراء بالجهل غير معلوم بل معلوم العدم والكبرى ثانيا اذ
ليس دليل على قبح الاغراء بالجهل مطلقا حتى في هذا القسم **كيف** والحال انه بناء العالم عليه لان الامتحان
شيء مطلوب بين العقلاء قطعا ومنكر حسنه مكابر جدا ولا يمكن الا بهذا القسم غالبا ومن هنا ظهر
عدم جواز صدور الامر مطلقا في صورة كونهما عالمين اما عدم جواز الامر الصوري الظاهري فلكونه
للامتحان وهو لا يمكن في المقام لان المأمور مع علمه بفقدان الشرط لا ينبعث للفعل قطعا واما
عدم جواز الامر المعنوي فلما مر من انه تكليف بما لا يطاق وهو قبيح ولا يصدر عن الحكيم بل نقول عدم
تجويز تكليف ما لا يطاق لا يجوز هذا ايضا لانه مع علمهما بفقد الشرط يعلم الامر والمأمور عدم التمكن
لانه جعل شرطا للوجوب مع علمه بفقده الحكم بالوجوب ليس الا التناقض والفرق بينه وبين تكليف
ما لا يطاق ان المقدمة الغير المقدورة في تكليف ما لا يطاق مقدمة للوجود دون الوجوب فالوجوب
مطلق وليس معلق بخلافه هنا فان الوجوب فيه معلق على هذه المقدمة الغير المقدورة كالاستطاعة
بالنسبة الى الحج فان جعل الاستطاعة شرطا لوجوب الحج فلو قال حج مع علمه بفقد الاستطاعة وكان الحج

مطلوبا في هذه الحالة لم يكن الاستطاعة شرطا للوجوب والمفروض خلافه فضلا عن مثل هذا في نفس
نعم لا انه تكليف بالمحال وهو ظاهر بلا تأمل واشكال لا يخفى عليك ان هذا يجري مع جهل المأمور ايضا
لانه دائر مدار علم الآمر كما لا يخفى ومن هنا ظهر فساد التمسك في اثبات الجواز بامر ابراهيم عليه السلام
بذبح اسمعيل كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم
اني ارى في المنام اني اذبحك لانا قد اثبتنا الامتناع العقلي وهو دليل قطعي لا يعارضه الدليل
الظني ان سلمنا النقض وكون الآية ظاهرة في كونه مأمورا بالذبح والا فيمكن منعه من وجوه
اما اولا فلانا نمنع كونه مأمورا بالذبح الذي هو عبارة عن قطع الاوداج لم يكن مصدقا للرؤيا لان
تصديق الرؤيا قرينة على ان المراد بالذبح ليس معناه الحقيقي ولكن يشكل ح بقوله تعالى وفديناه
بذبح عظيم لان الظاهر من الفداء عدم الاتيان بما يكون هذا فداء له لانه من قبيل البدل والمبدل
فكما انه لا يجوز اجتماع البدل والمبدل فكذا الفداء والمفدى له وهذا ظاهر بلا تأمل فيه ويمكن الجواب
بان يقال انه فداء عما يتراءى ظاهرا انه مأمور بالذبح فتم واما ثانيا فلانه يمكن ان يقال انه مأمور بالذبح الذي
هو قطع الاوداج وقد امتثل بقطع الاوداج ولكن التحم التئاما ح كان الذبح والتصديق
في مقامهما وكانا مستعملين في معناهما الحقيقي ولكن لا يخفى انه لا معنى للفداء ح ايضا لما عرفت
ويمكن ان يجاب هنا ايضا بان الذبح يلزمه انزهاق الروح عادة فاذا تخلف فكانه لم يتحقق فالفداء
بهذا الاعتبار لا غائلة فيه واما ثالثا فلانه يمكن ان يقال انه مأمور بالذبح ولكن نسخ بناء على جواز
قبل وقت العمل لا انه مأمور به مع انتفاء شرطه بمعنى حضور وقت العمل فانه لا شك في
انه موسع ويدل عليه ارسال الكل في جنبه واستعمال الجلاب ح عرفت انه يجوز النسخ فان منعت
عن العلم بكونه موسعا فيكفينا الاحتمال في رد الاستدلال كما هو ظاهر بلا تأمل واشكال واما رابعا
فلانا نقول ان القائل بجواز تكليف ما لا يطاق ان لم يقل بعدم وقوعه فلا اقل في بعده وهو قريب لك
قطعا ح بعد علم المأمور بانتفاء الشرط قطعا الامر دائر بين كون هذا التكليف تكليفا بما لا يطاق في
وكون الامر معنويا وبين كون الامر امرا صوريا والتكليف تكليفا ظاهريا ولا ريب في تقديم الثاني
في العرف والعادة لكمال بعد الاول وان كان حقيقة في الاول الا ترى انهم يفهمون من قول القائل رأيت
اسدا في الحمام الرجل الشجاع والحال انه يمكن ارادة معناه الحقيقي وليس هذا الا لاجل البعد فاثبات
هذا مرجح لفهم العرف تقديم التكليف الظاهري فظهر الكلام في المقام حق الكلام فانه بناء على
طريقتنا من عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يلزم عدم كون احدهما عالما بالتكليف في وقت
من الاوقات بيان ذلك انه بناء على منعنا التكليف بما لا يطاق غير جائز لكون القدرة على الفعل

شرطا للوجوب فحق اي زمان ادركنا اتيان الفعل فيه فيشك في انه قادر على الاتمام ام لا
والشك فيه يوجب الشك في الوجوب لان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وهكذا
في اي جزء من اجزاء الوقت اذا ادركنا اتيان الفعل فيه لا يعلم انه مكلف لما ذكر وكذا في خارج الوقت بالنسبة
الى الامر القضائي فظهر ان الكلام يتفرع على احد شقوق التفريع الآتي فنقول بعون الله تعالى ان الصور المتصورة
في المقام اربعة الاولى ان يكونا جاهلين والثانية ان يكونا عالمين والثالثة ان يكون احدهما عالما
والآخر جاهلا وهو على قسمين الاول ان يكون الآمر جاهلا والمأمور عالما والثاني بالعكس
وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون التكليف معنويا والامر حقيقيا او يكون التكليف تكليفا
صوريا والامر امرا ظاهريا فهذه ثمانية وعلى التقادير اما ان يكون الشرط شرطا وجوبيا او يكون
وجوديا محضا لا وجوبيا فحصل الاقسام ح ستة عشر ثلاثة عشر منها غير صحيحة عندنا وثلثة منها
صحيحة فلنا ان نجعل لها جدولا ثم نستدل على الدعوى وهو عدم الصحة فيما لا يصح فيه والصحة فيما يصح فيه وهو هذا

التكليف الحقيقي مع كونهما جاهلين	التكليف الظاهري مع كونهما جاهلين	التكليف المجازي مع كونهما جاهلين	التكليف الظاهري مع كونهما عالمين
التكليف الحقيقي مع كونهما عالمين	التكليف الظاهري مع كونهما عالمين	التكليف المجازي مع كونهما عالمين	التكليف [illegible] مع كونهما عالمين
التكليف الحقيقي مع كون الآمر جاهلا والمأمور عالما	التكليف الظاهري مع كون الآمر جاهلا والمأمور عالما	التكليف المجازي مع كون الآمر جاهلا والمأمور عالما	التكليف الظاهري مع كون الآمر جاهلا والمأمور عالما
التكليف الحقيقي مع كون الآمر عالما والمأمور جاهلا	التكليف الظاهري مع كون الآمر عالما والمأمور جاهلا	التكليف المجازي مع كون الآمر عالما والمأمور جاهلا	التكليف [illegible] مع كون الآمر عالما والمأمور جاهلا

اذا عرفت هذا فنقول لا شك ولا ريب في عدم جواز الامر مع كونهما عالمين بانتفاء الشرط سواء
كان التكليف صوريا او معنويا اما اذا كان التكليف معنويا فلان الامر على مذهبنا من عدم جواز
تكليف ما لا يطاق وعدم صدور القبيح عن الحكيم ظاهر لان طلب الشيء حقيقة مع كونه عالما
بانتفاء الشرط ليس الا تكليفا بما لا يطاق وبطلانه عندنا ضروري واما على مذهب من يجوز التكليف
بما لا يطاق فالامر ايضا ظاهر لانه وان قبح لا انه تكليف بالمحال بيان ذلك انه اذا حصل الامر
كون الاستطاعة شرطا للوجوب الخ ثم قال بوجوبه مع العلم بانتفائه فليس الا تناقضا
ولا يصدر عن العاقل واما اذا كان التكليف صوريا فهو كالمعنوي في عدم الجواز لان التكليف
الصوري للامتحان ومع العلم بانتفاء الشرط لا يتصور العزم حتى يظهر انه مطيع ام غير مطيع
واما لو كانا جاهلين فقد قلنا سابقا انه جائز سواء كان التكليف حقيقيا او صوريا وليس
محلا للنزاع واما لو كان الآمر جاهلا والمأمور عالما فهو كسابقه جائز سواء كان التكليف
صوريا او معنويا واما لو كان الامر بالعكس فهو محل النزاع في المقام وقد عرفت ان اصحابنا

قائمة على عدم جواز الامر الحقيقي لانه تكليف بالايطاق وبطلانه عندنا ضروري واما الامر
الصوري فاصحابنا على الجواز لان الامتحان نحو مطلوب ولم يحصل غالبا الا به وبناء العالم في
طريقتهم على ذلك ولم يخالف فيه احد الا السيد عميد الدين وهو ظاهر كلام صاحب المعالم ايضا
متمسكا بان هذا اغراء بالجهل وهو قبيح لا يصدر من الحكيم لان المامور يعتقد ان هذا مطلوب
للامر فيعزم على الاتيان بالفعل والحال انه ليس كذلك ونحن نجيب عن ذلك اما اولا فبمنع الصغرى
لان صدق الاغراء بالجهل على هذا ثم واما ثانيا فبمنع الكبرى لان كون الاغراء بالجهل قبيحا حتى
هذا القسم غير مسلم كيف والحال ان بناء العالم وسيرتهم على ذلك وهذا لا اختفاء فيه ولا شبهة تعتريه
وعلى الوجه الذي قررنا الكلام في المقام ظاهر كلام القوم ولكن لا بد من التامل في المقام لمن تامل
في الاقسام فنقول بعون الله [illegible] لا شك ولا ريب في عدم جواز الامر مع كونهما جاهلين ايضا
لا حقيقيا ولا صوريا اما الاول فلان طلب الشيء منجزا مع الجهل بالشرط الوجوبي تناقض صرف بيان
ذلك انه اذا جعل الامر الاستطاعة شرطا للوجوب بمعنى انه ما دام لم يعلم به لم يكن الحج واجبا وقال ان
حصل لك الشرط فهو واجب عليك وان الشك في وجوده يستلزم الشك في الوجوب ثم قال الحج
على سبيل التنجيز لا التعليق لان المفروض ان هذا الامر ليس مؤكدا للامر الاول التعليقي مع جهله
بوجود الشرط الذي جعل شرطا للوجوب فهذا الطلب مع هذا الفرض ليس الا التناقض وهو لم
يصدر من عاقل فضلا عن الحكيم فان قلت امره على سبيل التنجيز يكشف عن كونه مستطيعا قلت
المفروض انه ليس بكاشف والا لم يكن الامر جاهلا بوجود الشرط او عدمه فظهر عدم جواز
التكليف المعنوي في هذه الصورة سواء جوزنا التكليف بالايطاق او لم نجوز لانه تكليف في
لا تكليف بالمحال كما في صورة علمهما فظهر من ذلك عدم جواز التكليف المعنوي في صورة كون الامر
جاهلا والمامور عالما وهذا ظاهر جلي لا يتاتى فيه الزكي واما التكليف الصوري فغير جائز ايضا
في كلا القسمين اما في الصورة الاولى فلما بيناه من انه اذا كان المامور جاهلا بوجود الشرط
لا يجب عليه المشروط ولم يعزم على اتيان الفعل لان الامر قال ان هذا شرط لوجوب هذا فهذا
ما دام لم يحصل لم يجب والشك في وجوده يستلزم الشك في الوجوب ومع الشك لم يجب عليك
اتيان شيء فاذا كانت هذه المقدمة مقررة ثابتة عند المامور من جانب الامر لم يقدم على اتيان
الفعل مع الجهل بقول الامر فلم يحصل المقصود من الامر الصوري وهو الامتحان لان قول الاول
ناطق بانك مع هذه الحالة لم يجب عليك شيء وهذا الامر يقول بوجوبه فهو كما قلنا ليس الا
التناقض ومن هنا ظهر لك عدم جواز التكليف الصوري ايضا في صورة كون الامر عالما والمامور

جاهلا فالقول بالجواز في صورة كون الامر صوريا لا حقيقيا لا وجه له والحاصل انه
اذا كان المامور جاهلا لا يقدم على اتيان الفعل بقول الامر بل يقع ذلك الغرض لا معنى التكليف
بعينه منجزا لما عرفت من انه تناقض صرف فان قلت فعلى ما ذكرت لا يبقى تكليف صحيحا لان
القدرة على الفعل شرط الوجوب ان كان شرطا للوجود ايضا ولا شك انه لا يحصل العلم للمكلف
بكونه قادرا على الفعل في وقت من الاوقات والامر عالم بجهله فلا يجوز التكليف ولا ريب
في وقوعه فضلا عن جوازه كيف وقلنا بعدم الجواز لم يبق اثر من التكاليف فالدليل باطل
لبطلان ذلك لا يحتاج الى البيان قلت نجيب عن هذا الوجهين الاول بالنقض وثانيا بالحل اما
النقض فهو انه مقتضى ما ذكرت وجوب الاتيان بالحج مع الشك في الاستطاعة ولم يقل به احد
واما الحل فهو ان الشرط على قسمين شرط وجوبي تعليقي محض بمعنى ان الشارع قال ان هذا شرط لوجوب
هذا كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وشرط وجودي منجز الى الوجوب لاجل المقدمة الخارجية و
هي ان التكليف بالايطاق جائز فان كان من الاول فلا ريب في عدم جوازه باقسامه الثمانية لما
عرفت واما ان كان من الثاني فان كانا عالمين بانتفاء الشرط فلا ريب في عدم جواز التكليف
الصوري لما عرفت من انه سواء قلنا بعدم جواز تكليف بالايطاق او لا وان كانا جاهلين
او احدهما جاهلا والاخر عالما فلا ريب في جواز التكليف الصوري التنجيزي والترفيه
ما ذكرت من ان بناء العالم عليه فانه اذا امر السيد عبده باتيان فعل وبذهابه الى بلد [illegible] في
الفصل [illegible] الذهاب من دون تامل في انه لعل المولى [illegible] ولم اكن قادرا على اتيان الفعل
فاتى [illegible] في وجود الشرط وهو القدرة فان قلت اذا كان الظن قائما مقام العلم في صورة
الانسداد فنقول ان القسم الاول ايضا باب العلم فيه منسد فيجب العمل بالظن فلا معنى للتفرقة بين الاقسام
قلت لا ريب ان الاصل حرمة العمل بالظن خرجنا في القسم الاول عن هذا الاصل بالاجماع والبداهة وبقي
القسم الثاني تحت الاصل لعدم الدليل على الخروج واما التكليف الحقيقي فلا يجوز في الاقسام الاربعة
على مذهبنا اما لو كانا عالمين فلما مر من انه تكليف بالمحال واما في الصور الثلاثة الباقية فلما مر ايضا من
ان الجهل بوجود الشرط ينافي التنجيزية وليس الا تناقض صرف فالمجوز لامر الامر مع علم الامر فقط
لا مع علمهما ان اراد من هذا التفصيل المفصل بالنسبة الى الامر الصوري والتجويز بالنسبة اليه فكلام
متين وجيه غير [illegible] حيث [illegible] بكتب التي في صفحات الحور كما اشرنا اليه انفا فان كان مراده بالنسبة الى
الامر المعنوي والتجويز بالنسبة اليه فليس لكلامه معنى لانه اما من المجوزين لتكليف او لم يكن
منهم فان كان الثاني فخلافه [illegible] عن البيان للزوم تكليف بالايطاق مع العلم بالانتفاء كما عرفت

على انه لا معنى للتفصيل بين الصورتين وان كان من الاول فانما نقول بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وان جوزه او نقول بوقوعه فان قال بعدم وقوعه فلا معنى للتمسك بالآية الشريفة في اثبات هذا
المعنى لان دلالتها على ما يزعم من وقوع تكليف ما لا يطاق وهو منكر له على انه لا معنى للتفصيل لان
كلاهما سواء بان في [?] لزوم التكليف بل هو عين له وان قال بوقوعه فلا يرد عليه بالآية
الشريفة من هذه الجهة ولكن التفصيل بين المقامين تكلف لانه ليس فارق بينهما كما لا يخفى
بق انه ههنا ليس دليل على الجواز لان الآية تدل على جواز صورة كون الامر جاهلا والمامور
جاهلا لان ابراهيم لا يعلم انه لم يقدر على الذبح والآمر يقدم عليه فالفارق وجود الدليل هنا
دون غيره لانا نقول على فرض جواز تكليف ما لا يطاق لا مانع عقلا واذا لم يكن مانع عقلي فلا معنى
لعدم جوازه فاذا جاء خطاب ظاهره هذا فلا معنى لرفع اليد عن ظاهره وهذا ظاهر لا تامل فيه
ولا شبهة تعتريه فان الفارق بين المقامين موجود وهو انه في صورة كون ما علم المبني تكليف
مع [?] لا تكليف اصلا لانه وان كان هذا شرطا وجوديا لكنه يرجع الى الوجوبي كما ان كلاما فيه قلنا مع ان
كلامنا سار في المقامين ولا فارق في البين وما قلنا من ان بناء العرف على ارتكاب المامور به مع
الشك هو بنفع التكليف الصوري لا التكليف الحقيقي ولذا فصلنا المقامين لا دليل على كون هذا
الشرط الوجوبي شرطا وجوديا لانه تكليف ما لا يطاق وانت قائل به مثلا القدرة على الفعل شرط
وجودي ولا دليل على كونه شرطا وجوبيا ايضا لانه تكليف ما لا يطاق وظاهر جلي لا بناء على هذا الركن فاما
فساد الاستدلال بالآية فظهر فساده مما مر من ان كونه مكلفا بالذبح غير مسلم بل هو مكلف بالمقدمات ومن انه
كان مكلفا بالذبح وقد امتثل وقطع الاوداج ولكن التحم [?] ومن انه يحتمل كونه نسخا ان
جوزناه قبل حضور وقت العمل ولكن نقول انه لا فارق بين هذا النسخ وامر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط
فالاولى ان يقال يحتمل ان يكون المنع قبل حضور وقت العمل فيدل على مطلوبه وان يكون بعد حضور
وقت العمل فلا يدل لوجود الشرط واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بقي الكلام ههنا في مقامين الاول
انه يلزم على ما اخترنا من عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعدم جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط
ان لا يعلم احد انه مكلف [?] في شرطه وهو القدرة واذا لم يعلم انه مكلف لا يجب عليه شيء واما
على مذهبهم من جواز ذلك فلا يلزم عليهم ذلك ويلزمهم القول بكونه مكلفا وان لم يكن قادرا لكن
حصل له المرض الشديد في الوقت بحيث لا يمكن له الصلاة بوجه من الوجوه بل مات ايضا قبل مضي
مقدار اربع ركعات كان واجبا عليه ويستحق العقاب ويترتب عليه سائر المقامات كما ذكرنا من
انه يلزم على ما اخترنا عدم كون احد مكلفا وانسداد باب الديانات واختلال امور المعاش بالتمام

بالنسبة هو ما لا يجعل الاشاعرة دليلا لمطلبهم وقد مرت الاشارة الى هذا الاشكال في الجواب
عنه ونقول ههنا ايضا توضيحا لما سبق ان الاجماع والضرورة وبناء العرف والعادة حاكمة
بارتفاع هذا الفعل مع هذه الحالة في الظن والشك فاما ان مقام العلم لان بناؤهم على ان
دفع الضرر المحتمل واجب فضلا عن المظنون الا ترى انه لو كان عندهم شيء يحتمل السمية
يجتنبون الاجتناب عنه ويذمون من لا يجتنب وان ظهر انه ليس بسم ولم يضر بل ولو
ينفعه ايضا وذلك ظاهر وظهر ان وجوب الاجتناب من ذلك ليس لانه سم حتى يكون في محل
المنع بل لانه يحتمل السمية فكذا فيما نحن فيه فانه لو كان شيء محتملا للوجوب يجب الاتيان به لا
لانه محتمل للوجوب لا لانه واجب حتى يكون في محل المنع فنتنزل عن احتمال الوجوب بما هو ظاهر وهو
هو وجوب ما يحتمل الوجوب فيكون هذا الحكم الواقعي كالحكم الواقعي الذي يجتهد في تحصيله
المجتهد فكما ان على المجتهد هذا الحكم الواقعي يجب الاتيان به ولو خالفه كان مستحقا للعقاب
وعاصيا بلا شك ولا ارتياب فكذا المقلد والظان الذين حصل لهم التكليف بالحكم الواقعي وكونه
مكلفا به لان بناء العرف والعادة على الاعتماد بذلك الظن والشك كما عرفت فلا يمكن لهم
منع ذلك لان اتمام الدليل موقوف على هذا   موقوف على تقريب الدليل وهو انهم
يقولون بناء على ما ذكرتم من عدم جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط لانسداد باب
التكاليف والديانات وانسداده يوجب اختلال نظام العالم واساس معاش بني
آدم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما مر من ان القدرة وان كانت شرطا وجوديا
ولكنه يرجع الى الشرط الوجوبي في التكليف المتنجز مع جهل المامور بوجوده ليس الا
تناقضا كما مر بيان ذلك مفصلا واما بطلان التالي فضروري لانا نرى بالعيان والوجدان
اهل العالم ان بناؤهم على اتيان المامور به مع هذه الحالة والجهالة ويذمون تاركه [?]
بانه لم اعلم ببقاء قدرتي الى اتمام الفعل وان لم تبق قدرته ايضا فتعين القول بجواز امر
الآمر مع العلم بانتفاء الشرط   الجواب ان القدرة [?] ان بناءهم على الاقدام على الفعل
ولم يظهر ان ذلك لاجل كونه مكلفا بالواقع لاحتمال ان يكون الواجب عليه الاقدام لاجل كونه
مكلفا بنحو ايضا الاقدام وان كان تكليفه الواقعي معلقا فلا يمكن به الاستدلال لقيام هذا
الاحتمال العقلي فيمكن لنا اثبات كونه من باب التكليف الظاهري لانا نرى بالعيان والوجدان
انه لو ضرب السيد عبده الساعي في اتيان المامور به الفائت منه بعدم القدرة عليه ليذم السيد
اهل العرف والعادة وكل من كان له شعور وسكنة ولو كان هذا التكليف جائزا لا معنى لذمهم

حدا ومن هنا ظهر لك وجه الحكم بعصيان المرأة المفطرة قبل الحيض مع حصوله في يوم الافطار
وكذا وجه الحكم بعصيان من صلى الى جهة واحدة عند اشتباه القبلة مع ظهور ان هذه الجهة
التي صلى اليها هي القبلة وكذا من شرب الماء المشتبه بالنجاسة مع ظهور كونه طاهرا وهكذا كل
اوامر المولى الى العبد المتعبد فانه لا شك في استحقاق العبد المأمور بذهابه الى بلد لكذا
هذا المأمور به قبل حصول العذر له وان حصل بعد ذلك العذر وهذا مما لا يتأمل فيه احد
من العقلاء فالثمرة بين القولين من هذه الجهة منتفية واما من جهة وجوب الكفارة
وعدمها فان قلنا بان الكفارة على ترك الصوم النفس الامري الواقعي فيظهر الثمرة بين القولين
ان ادعوا ظهور اللفظ في كون المكلف مأمورا مع انتفاء هذا الشرط ولم يقل ان انتفاء الشرط
يكشف عن كونه تكليفا ظاهريا لبعد تكليف ما لا يطاق وان كان جائزا او واقعا اذ كونه جائزا
عقلا وواقعا شرعا لا يستلزم كونه ظاهرا من اللفظ وذلك نظير مسئلة استعمال المشترك في
اكثر من معنى عند مجوزيه واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي واجتماع الامر والنهي
في العموم والخصوص المطلقين فكما ان الجواز العقلي في هذه المسائل لا يستلزم الظهور اللفظي
فكذا فيما نحن فيه مما لا تأمل فيه ولا شبهة تعتريه   ما تمسكت الاشاعرة به على اثبات
مطلوبهم وهو انه لا شك ولا ريب ان الله تعالى عالم بكل شيء ولا شك ايضا ان مبدا لرجح فتطاد
كل فعل وترك يكون لانتفاء شرط من شروطه واقلها الارادة فالله تعالى عالم بانتفاء الارادة ووجودها
ثم على ما ذكرتم لا يكون التارك الصلوة عاصيا لان الله تعالى عالم بانتفاء شرطه ومع هذه الحالة
لم يكن مأمورا فلم يكن تاركا للمأمور به فلم يكن عاصيا وكذا سائر الموارد فينتفي فائدة التكليف
والتالي اعني عدم كون احد عاصيا باطل بالاجماع والبداهة والضرورة من ديننا ان في الناس
عصاة وان من ترك الصلوة يستحق العقاب فالمقدم اعني عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء
شرطه مثله فثبت جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وفوق ذلك يمكن ان يقال لان قليلا من
الناس لم يكونوا عاصين مع علم الله تعالى بعدم ارادتهم لا يمكن لهم الارادة وشرط الفعل منتف قطعا
ومع ذلك امرهم بذلك جزما   انا مجبورون في افعالنا لان الله تعالى عالم بشيء مع تخلف علمه
قطعا فاذا لم يات بالفعل لعدم الارادة يكشف عن تعلق علمه بعدم الارادة فهو تعالى عالم حين الامر
بانتفاء الشرط وهو الارادة وقد استدلوا بدليل اخر وهو انه لا شك ولا ريب انا مضطرون في
افعالنا لانه لا شك ولا ريب ان افعالنا من الممكنات والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح فهو اما من
افعالنا او من فعل الله فان كان من الثاني فثبت المطلوب وان كان من الاول فينتقل الكلام الى ما هو

من الممكن الذي يحتاج في وجوده الى مرجح فاما من افعالنا او من فعل الله تعالى وهكذا فاما يدور
او يتسلسل وهما باطلان بالاجماع والضرورة فثبت المطلوب وهو كوننا مضطرين في افعالنا
واذا ثبت لك ذلك ظهر لك انه لا فرق بين القدرة والارادة فكما انك تقول بعدم جواز امر الامر
مع العلم بانتفاء القدرة فكذا مع العلم بعدم الارادة يلزمك القول بعدم الجواز وبطلان ذلك
واضح لانه يلزم ان لا يكون احد عاصيا وهو باطل بالاجماع والبداهة فثبت جواز امر الامر
مع العلم بانتفاء الشرط   اما من الدليل الاول فيمنع كون العلم علة لعدم الارادة ولا
فرق بين علمنا وعلم الله تعالى فكما ان علمنا بفعل شيء او عدمه ليس علة لهما فكذا علم الله تعالى
الا ترى انه لو امر السيد عبده مع علمه بعدم ارادته لم يقل احد ان علمه سبب لعدم ارادته
كما انك لم تقل به ايضا فظهر ان الارادة ليست بجبر وهو مقدور للمكلف وهو يترك الارادة
اختيارا فيمتنع عنه الفعل والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
فاما ثانيا فانه شبهة في مقابلة البديهة والضرورة ولعل من لم يطلع على هذه الدقائق لم يخطر
بباله هذا المعنى   فانا نقول بجريان ما قلت في الله تعالى فيلزم ان لا يكون فاعلا مختارا
وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ويرد عليهم ايضا انه لا فرق بين القائلين كما قال به
الاشاعرة   عن الدليلين منع كون الارادة غير مقدورة للامر فاذا كانت الارادة
مقدورة فظهر الفرق بينها وبين القدرة فيجوز الامر هنا لانه لا يستلزم تكليف ما لا يطاق
بخلافه هناك وامتناع الفعل في صورة عدم الارادة يكون باختيار والامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار يبقى الكلام في انه هل يقبح سلب الفعل مع العلم بعدم الارادة بمعنى انه لا يقبح
فيه ام لا لان غاية ما ثبت انه ليس بقبيح ولكن هل هو قبيح ام لا فهو مقام اخر وانه جواز امر
الصوري مما لا ريب فيه بمعنى انه لا يكون عليه حجة كما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل   ان الامر يعلم انه لم يفعل ذلك ولكن يطلب منه ويقول له افعل
حتى لو اراد عقابه لا يكون له على الامر حجة انك لم تامرني لفعلت هذا وهذا غير الامر
الصوري الذي سبق ذكره لانه فيما سبق للامتحان والاختبار وهنا لرفع الحجة ولعدم
التحقيق فان قلنا بعدم جوازه يلزم ان يكون الفرق بين الشرط الوجودي المنجر الى الوجوبي
وغيره والتفصيل بينهما خالية عن الفائدة بل يكون ح بيان الشرط الوجوبي والوجودي لان ما
كان مركبا منهما يفهم حكمه من بيان حكمهما   انه في هذه الصورة جائز والا لانسد اساس
العالم ونظام معاش بني ادم وهو كامر الطبيب فكما ان للدواء مصلحة لا تختلف بفعل المريض

وعدمه فكذا فيما نحن فيه للفعل مصلحة لا تختلف بارادة المأمور على الفعل وعدم ارادته فالثانى
كاشف عن هذه المصلحة   يجرى هذا الكلام فى مثل القدرة اى الشرط الوجودى المنجز
الى الوجوب فى فعل الفعل مصلحة ولا تختلف بوجود القدرة وعدمها فينتج الكشف عن هذه
المصلحة فيتجه الامر الحقيقى مع العلم بانتفاء الشرط   فرق بين المقامين لان المصلحة فى
الاول موجودة وليست بموقوفة على شئ بخلافها فى الثانى فان المصلحة وجودها موقوف على
القدرة وبعدمها لم تكن مصلحة حتى يتجه   اذا كانت المصلحة فى نفس الفعل فالتكليف
ليس الا الكشف عن هذه المصلحة فاى معنى لوجوب قصد القربة   الفعل مع نية القربة يترتب
عليه هذه المصلحة وبدونها لا يترتب عليه هذه المصلحة ثم   اختلفوا فى انه اذا نسخ الوجوب
هل يبقى الجواز ام لا فقال العلامة فى النهاية وبعض المحققين من العامة كما هو المحكى بعدم
بقائه وقال الاكثر ببقائه وهو مختاره فى التهذيب وقبل الخوض فى الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول لا اشكال ولا ريب انه ليس النزاع فى انه اذا جاء امر دال على الوجوب ظاهرا
ثم جاءت قرينة من نقل او عقل او اجماع على انه لم يرد من هذا الامر معناه الحقيقى كما فى قوله تع
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الاجماع قائم على عدم وجوب المكاتبة وعدم ارادة معناه
الحقيقى هل يبقى الجواز ام لا بل الاشكال فى الاستصحاب بقاعدة اقرب المجازات فضلا عن الجواز
لانه لم يرد من اللفظ وجوب حتى ينسخ ووقع النزاع فى بقاء الجواز بل اريد من اللفظ ابتداء
اما الجواز او الاستحباب النزاع فى انه اذا ثبت الوجوب من الامر او من غيره ثم نسخ الوجوب
هل يبقى الجواز وهو ايضا على ثلثة اقسام اما يعلم نسخ الجنس والفصل معا او الثانى بقيد الرجحان
او نسخ الثانى اى الفصل مكررا من الجنس ليس الا ولان محل النزاع بل ما يعلم هو المتبع
وانما النزاع فى الثالث فعلى هذا تكون المسئلة معنوية ولا دخل لادعاء فهم العرف فيه فعلى
هذا لو فهم من نحو نسخت الوجوب نسخ الفصل فقط لا كلام لنا فيه بل انما نتكلم فيما اذا
علم نسخ الوجوب والجواز كان مسكوتا عنه سواء فهم هذا من اللفظ او من الاجماع كما فى صلوة الجمعة
فانه فى زمان الحضور كانت واجبة وفى زمان الغيبة اختلفوا فى انها حرام ام ليست بحرام
فارتفاع الوجوب فيه متيقن فالدليل على نسخ الفصل فى هذا المقام هو الاجماع   ان
الثمرة فى الصورة التى لم يكن جواز الاصل ثابتا ان لم نقل ببقاء هذا الجواز كالمثال المذكور فانه
ان لم نقل ببقاء الجواز كانت الصلوة محرمة لانه تشريع   ان نسخ الفصل بدون نسخ
الجنس محض فرض لم يرد فى الكتاب والسنة فانه ليس فيهما لفظ دال على ارتفاع المنع عن الفعل

تأمل

الفعل بالكلية من الجنس الذى هو الجواز وكذا فى العرف والعادة لم يرد من هذا القبيل بلا
شبهة فالمسئلة مفقودة الفائدة بحيث كانت اشبه بالمتابر فلا يهمنا الكلام فيه بلا شك
ريبة ولكن قد ذكروا لهذه المسئلة ثمرة وهى مسئلة صلوة الجمعة المذكورة فانه قال
بعض العلماء بحرمتها فى زمان الغيبة وبعض بجوازها فيها لكونها واجبة تخييرا فان
الاجماع منعقد على عدم الوجوب العينى فح من قال بارتفاع الجواز بسبب نسخ الوجوب
قال بحرمتها لعدم الدليل على صحتها والاصل فيها الفساد بلا شك وارتياب ومن قال
بان مجرد نسخ الوجوب لا يقتضى ارتفاع الجواز قال بوجوبها التخييرى استصحابا للجواز الثابت
السابق ولكن لا يخفى ان هذه الثمرة ليست بثمرة لان من قال ببقاء الجواز يقول به فى موضع
يكون الجواز ثابتا بمعنى ان الوجوب كان ثابتا فى زمان ثم نسخ الوجوب فى ذلك الزمان
الثابت فيه فالنزاع يكون فى ان جوازه باق ام لا واما الزمان الذى لا يكون الوجوب فيه ثابتا
فليس جوازه حتى يكون باقيا لان هذا الجواز ليس الا الجواز الثابت فى ضمن الوجوب فاذا لم يكن
الوجوب فى زمان فالاصل فكذا الجواز   ان وجوب صلوة الجمعة مقيد بزمان الحضور
فاذا انتفى القيد انتفى المقيد كما هو المحقق عند المحققين فالوجوب فى زمان الغيبة لم يكن ثابتا
وكذا الجواز فلا معنى لبقائه او الاستصحاب   لو قلنا بانه اذا انتفى القيد لم ينتف المقيد فيكون
الوجوب منسوخا فى زمان الغيبة فيتجه كون هذه ثمرة ولكن اشكل ذلك لان بناء على ما حقق
فى النسخ بانه يكشف عن كون حكم مقيدا بهذا الزمان وثبوته بهذا القدر لا انه كان ثابتا فى هذا
الزمان بمعنى انه طلب منا حقيقة ثم نسخ لان النسخ فى حقه تعالى ممتنع فمن هنا ظهر عدم الثمرة فى المسئلة لانا
نعنى انه لو كان الوجوب ثابتا فى زمان ثم جاء وقت العمل وفعل بمقدار من الفعل ثم نسخ وهذا
يكشف هذا النسخ عن كون هذا الحكم مقيدا بهذا الوقت فلم يكن الجواز لانه لم يكن الوجوب فى هذا الزمان
قرينة النسخ   ان ثمة ههنا مقامين   ان يكون الوجوب ثابتا فى زمان النسخ
لولاه بمعنى ان المتكلم حين الاصدار اراد الوجوب حقيقة كما فى اوامر الموالى بالنسبة الى العبيد كان يقول
المولى لعبده افعل غدا كذا ثم قال نسخت الوجوب   ان يكون الحكم مقيدا بزمان او مكان
ثم ارتفع هذا القيد فهل يرتفع المقيد لانه كان الحكم متعلقا بهذا المجموع مثلا صم يوم الخميس نعم
منه تكليف واحد وهو وجوب الصوم فى يوم الخميس فاذا ارتفع يوم الخميس ارتفع هذا الحكم ام لا
يرتفع لكون هذا منحلا الى تكليفين وهو وجوب الصوم وكونه فى يوم الخميس وارتفاع الثانى
لا يستلزم ارتفاع الاول والى هذا نظر من قال ان القضاء بامر الاول فان قلنا بالثانى فى المسئلة كثيرة

الفائدة التي من ان يصير اللين ويدخل فيه مسئلة نسخ الوجوب ايضا فلنقرر الكلام بتقرير اخر
احسن من التقرير الاول فنقول بعون الله ان هيهنا مقامين   فى ان نسخ الفصل من
حيث هو يوجب نسخ الجنس ام لا سواء كان الدال على نسخ الفصل لفظا او غير لفظ من
العقل القاطع او الاجماع والضرورة والبداهة فح كان لفظ نسخت المنع من الترك وامثاله
ونسخت الوجوب واقرانه من نحو رفعت وغيره متساويان ولا يمكن حمل احدهما ادخلا
فى محل النزاع دون الاخر كما هو ظاهر كلام بعضهم من جعل الجملة ان كليهما متساويان فى
اتمامهما الان على نسخ الفصل وكلامنا فى هذا المقام فى الامر المعنوى ولا مدخلية للفظ دون
لفظ فالسر فى اخراج الاول عن محل النزاع وابقاء الثانى ما سيظهر عن قريب   فى ان
المتبادر من الالفاظ الواردة فى هذا المقام من نحو نسخت الوجوب ورفعته او نسخ الوجوب و
رفع ومن نحو نسخت المنع من الترك وامثاله ما هو هل هو رفع الفصل والجنس معا بحسب الدلالة
اللفظية او رفع الاول وابقاء الثانى او رفع الاول ساكتا عن الثانى او كان مشتبها علينا
حاله لا شك ان الالفاظ الواردة فى هذا المقام مختلفة فمن بعضها يتبادر رفع الفصل و
ابقاء الجنس وهو لفظ نسخت المنع من الترك ولفظ رفعت فصله وابقيت جنسه وامثال
هذا وبعضها صريح فى رفعهما معا كما لو قال رفعت الوجوب جنسا وفصلا ونحو ذلك
بعضها مشتبه الحال كما فى لفظ نسخت الوجوب ولما كانت الالفاظ متكثرة ومختلفة
الحال ولم يكن لنا دليل على تعيين قاعدة كلية لم يؤسس هذا الاصل ابتداء لا اصل اخر
لبيان هذا بل القاعدة فيها الرجوع الى العرف والعادة فى كل مقام وكل لفظ وما فهم منها
فى كل مقام فهو المتبع بلا تامل وشبهة فلم يكن هذا المقام محلا للنزاع فى هذه المسئلة بل محل النزاع
فيها هو المقام الاول اعنى رفع الفصل من حيث هو هل يستلزم رفع الجنس بالدليل العقلى ام لا
فما دل اللفظ على رفعهما معا لا كلام لنا فيه ولا يكون محلا للنزاع لان الجنس ح مرتفع يقينا فكيف
يمكن القول ببقائه وكذا ما دل اللفظ على رفعهما معا لا كلام لنا فى رفع الفصل وابقاء الجنس فانه
ايضا ليس محلا للنزاع لعدم امكان القول بالارتفاع ومن هنا ظهر لك وجه اخراج نسخت المنع من
الترك لانه قد عرفت ان المتبادر منه رفع الفصل وابقاء الجنس وادخال نسخت الوجوب لانه اما
ان يكون لرفع الجنس والفصل معا او لرفع الفصل ساكتا عن الجنس ولما كان حاله مشتبها علينا فلا
القاعدة فيه لان تاسيسها لبيان حكم موارد الاشتباه والموارد التى يفهم الفصل ساكتا عن الجنس
لا ريب ولا شك ان من قال بارتفاع الجنس بسبب ارتفاع الفصل يقول به لاجل احتمال بقاء

الجنس مع ارتفاع الفصل كما يبادر بذلك دليلهم على ذلك فكيف يكون بقاء الجنس فى نحو نسخت
المنع من الترك لا مع ارتفاع الفصل عنده وعند اهل الفهم العرفى كما قلت به بل يحتج من هذا القائل الحكم
بارتفاع الجنس ايضا بقرينة العقل القاطع اذ لا يعارض القاطع الظاهر كما هو الظاهر بل
مراد هذا القائل ببقاء الجنس ان العرف يفهمون الجواز فلا نقول ان هذا الجواز هو الجواز الذى
يكون فى ضمن الفصل حتى يكون فى محل المنع ومناقضا لما نقول به ولا يعتنى العرف هذا ايضا
اذ غاية ما يفهم العرف ان هيهنا اذنا فى الفعل من جانب الامر اما ان هذا هو الاذن فى الفعل
الذى يكون فى ضمن هذا الفصل او غيره فلا حكم للعرف فيها اذ ليس بناؤهم على هذه الدقائق العقلية
بل يفهمون من قول الامر نسخت المنع من الترك شيئان ارتفع الفصل وايجاد الجنس الذى هو الجواز
يعنى انه ارتفع الحكم الاول جنسا وفصلا وجاء حكم اخر خلف عنه فقوله نسخت المنع من الترك يدل
على شيئين ارتفاع حكم وايجاد حكم ثان والمراد بقولهم ح ان الجنس باق ان ما يشابه الجنس هنا موجود
نظيرها سماه العلامة استصحابا فى صورة الشك فى التقدم والتاخر فى الطهارة والحدث من
تعقب بالحالة السابقة قبلهما فانه قال تستصحب هذه الحالة الان طهارة فطهارة وان حدثا فحدث فانه
ليس مقام الاستصحاب قطعا ولكن لما كان حكم مشابها للاستصحاب سماه استصحابا كما صرح بهذا
هو فى جواب القاضى لما اورد عليه انه ههنا ليس مقام الاستصحاب فظهر ان ما يظهر الثمرة فى
صورة عدم الفهم العرفى وظهر الثمرة ايضا بين القولين اذا كان الاصل فى المقام مخالفا
لهذا الجنس الذى هو محل النزاع مثل اذا كان تقتضى الاصل الحرمة والجنس هو الجواز فان القائل
ببقائه يقول بالجواز والقائل بعدم البقاء يقول بالحرمة لما اقتضاه الاصل واما اذا كان موافقا
فلا ثمرة من حيث الجواز لان كليهما قائلان به وان كان المدرك مخالفا   يمكن القول بالثمرة
فى صورة الموافقة اذا كان هناك اصل لفظى مخالف الاصل الاولى وقلنا بوجوب الرجوع اليه
مثلا مقتضى الاصل الاولى حلية شرب الخمر ثم جاء الدليل على حرمته وهو العمومات اللفظية ثم
جاء دليل دال على وجوب شرب بعض انواع الخمر ثم نسخ ذلك الوجوب فح من لم يقل بالبقاء يحتمل
ان يرجع الى الاصل الاولى العقلى الذى هو الجواز فلا يكون ثمرة بين القولين لان الوجوب رفع الحرمة
والنسخ رفع الوجوب وحينئذ يتعين عليه ان يرجع الى الاصل وهو موافق وامر اهل العرف والعادة ظاهر
لان الوجوب ناسخ للحرمة والنسخ معناه الحقيقى فى حقهم جائز بل واقع كثيرا فح ارتفع العموم يقينا
ولا يمكن الرجوع اليه واما بالنسبة الى احكام الله الذى لا يتصور منه النسخ والبداء بل النسخ فى كلامه
كشف عن كون الحكم مقيدا بهذا الوقت كما مر البيان فلا اشكال فى الحكم بارتفاع العموم اللفظى لان الحكم

المتيقن من تخصيص هذا العموم بالوجوب هو زمان بقاء الوجوب واما في زمان النسخ فلا
ويكون العموم باقيا على حاله فيجب الرجوع اليه ويظهر الثمرة بين القولين وقد يجاب عن هذا بعد
تسليم القاعدة اى الاقتصار في مقام التخصيص على القدر المتيقن واندراج الباقي تحت العموم
وهو انه لا ثمرة بين القولين كما هو المدعى لانه يجب الرجوع الى هذا الاصل اللفظي الاجتهادي على
القول بالبقاء ايضا لان دليل على بقاء الجنس الذي هو الجواز الاستصحاب وهو لا يعارض الدليل
اللفظي الاجتهادي فيجب القول به   ان هذا الكلام يتم ان لم نقل بان بقاء الجواز
مقتضى الدلالة اللفظية كما هو ظاهر كلامهم والا فهو ايضا دليل لفظي والاصل عدم نسخه ويجيء
الكلام في هذا اى كون بقاء الجنس بالدليل اللفظي وغيره   ان هذه القاعدة غير مسلمة لانه ليس
على الرجوع الى هذا العموم دليل لا من عقل ولا نقل ولا اجماع ولا عرف ولا امارة وغاية ما يتخيل في
هذا المقام هو قاعدة اصالة الحقيقة لانه ليس دليل على الاخراج الا هذا القدر لان النسخ كشف عن
كون الوجوب هذا القدر اى بقدر الزمان الذي لم ينسخ واما بعد زمان النسخ فلم يكن الوجوب ثابتا
فيكون هذا الزمان بعد النسخ داخلا في العموم لاصالة الحقيقة وهي غير مسلمة هنا لان مناطها العرف
والعادة وهو في المقام غير معلوم بل معلوم العدم هنا وقد اشرنا الى ان اصل المسئلة قليلة الجدوى
بل عديمة لان ما جعلوها متفرعا على هذا الاصل وثمرة له من مسئلة صلوة الجمعة ان قلنا ببقاء الجنس
بعد ارتفاع الجنس قلنا بصحتها بعد ارتفاع الوجوب العيني والا فلا لا اقل لا امانة والعبادة
بدون الدليل الشرعي حرام ليس بصحيح لما عرفت من انه ليس بنسخ مطلقا لا ظاهرا ولا واقعا وليس
وجوب في زمان الغيبة حتى ارتفع وجوبه وبقي جوازه واذا لم يكن وجوب لم يكن جواز اصلا
بل هو من قبيل القيد والمقيد بل وان قلنا بكونه من باب النسخ فالظاهر ايضا من هذا القبيل لما مر مرة
ان النسخ على التحقيق واذا جاء ناسخ كشف عن كون الحكم مقيدا بهذا القدر من الزمان فاذن
لا معنى لذكر هذه ثمرة لهذه المسئلة   الآن بقي ان هذه المسئلة ايضا شعبة من تلك المسئلة
ونوع من انواعها ومرادهم بيان حكم مسئلة القيد والمقيد وعنوان هذه المسئلة لحصول
المقصود بها فالثمرة كثيرة والتي ذكروها ثمرة لها في مقامها ولكن لا يخفى عليك انه لا دخل
لاحدهما في الآخر بل هذه المسئلة نظير مسئلة القيد والمقيد نحن نتكلم في المقامين وان كانت
هذه المسئلة قليلة الفائدة في الاحكام الشرعية ولكن ثمرتها في العرف والعادة ظاهرة فنقول
بعون الله   مع القائل بعدم البقاء لان الجنس والفصل موجودان بوجود بل هما في
واحد ولا يتصور الانفكاك بينهما لا عقلا ولا في الذهن فارتفاع الفصل بدون الجنس غير معقول ولا

يمكن عقلا انفكاكهما في الخارج وبعد فرض امكان الانفكاك نقول ان بقاء الجنس محتاج
الى دليل وليس الدليل عليه الا الاستصحاب وهو معارض باستصحاب عدم ورود فصل
آخر فيجب القول بورود جنس وفصل وهما مخالفان للاصل لان الاصل عدم الحادث و
ورود الفصل فقط ايضا مخالف للاصل فالامر دائر بين القول بحدوث حادث او
حادثين ولا ريب ان القول بورود فصل آخر اولى من القول بورود جنس وفصل معا لان
ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل بل يلزم ارتكاب خلاف اصل آخر وهو ارتفاع الجنس لو
قلنا بتقديم الاصل عدم ورود فصل آخر ومن هنا ظهر انه لو تنزلنا وقلنا بان الجنس و
الفصل شيء واحد كالقيد والمقيد وليسا بحادثين بل حادث واحد فلم يكن خلاف الاصل
فيه اكثر من القول بورود فصل آخر يلزم القول بورود الفصل فقط لان الاصلين متعارضان
فهنا الاصل عدم ورود حكم آخر وعدم ورود الفصل فتعارضا وبقي الاصل بقاء الجنس
خاليا عن المعارض فيجب القول ببقائه   اذا تعارض هذان الاصلان فلا يمكن
القول بورود الفصل واذا لم يكن فصل ارتفع الجنس يقينا فكيف يمكن القول باستصحاب
بقائه   انا لا نقول ببقاء الجنس بدون الفصل بل نقول ان استصحاب بقاء الجنس
مرجح لاستصحاب عدم ورود حكم آخر واذا كان لاحد الاصلين المتعارضين مرجح
يجب العمل به وطرح المعارض فاذن يجب العمل باصل عدم ورود الحكم وطرح اصل عدم
ورود فصل آخر فاذا لم يمكن التمسك باصل عدم ورود الفصل يجب القول بورود الفصل
وهو المطلوب   ان ما قلنا ان الاشياء لا تخرج من حكم فهو مسلم ولكن ما قلت
انه لو قلنا بارتفاع الجنس يلزم حدوث حادث وهو غير مسلم لان حكم الاصل كان موجودا
ولم يكن حادثا خارجا عن حكم الاصل بواسطة ورود الدليل الدال على الوجوب فاذا ارتفع
هذا كان هذا الحكم بحكم العقل باقيا فليس هذا الحكم حادثا حتى يكون الاصل عدمه وكان
معارضا بالاصل عدم ورود الفصل لان هذا الحكم ثابت بمقتضى حكم العقل وهو قبل
كان موجودا وهذا ظاهر لا خفاء فيه ولا شبهة تعتريه ثم مع ان الجنس والفصل في
العرف والعادة بمنزلة شيء واحد ولا يفهم التفكيك بينهما كالقيد والمقيد وحجية
الاستصحاب في المقام غير معلوم بل معلوم العدم لان مناط المبناء العقلاء واهل
العرف والعادة وقد عرفت ان بناءهم على خلافه واما الاستقراء وهو ايضا
معلوم العدم لان المورد واحد فلا يوجد غيره حتى يلحق هذا به مع ان الاستصحاب الجنس مجرى

من هاتين الجهتين ولا شك ان الجهتان منا ظاهر واما الاخبار فاصرحها الاخبار
هذه الموارد ظاهر لا شك فيه وورد على طبق فهم العرف وقد ثبت ان اهل العرف لا يفهمون بقاء
الجنس مع ارتفاع الفصل بل لا يتصورون ذلك فكان ارتفاع الجنس في صورة ارتفاع
الفصل كان بيّنا فيكون نقض اليقين باليقين وهذا حال الاخبار عند لا احد من اهل العرف
والعادة واقوى دليل على عدم بقاء الجنس ان وجود الجنس بدون الفصل ولو في آن
محال وهو من المسلمات عند الطرفين وان الفصول باسرها متضادة لا يمكن اجتماع اثنين
منها في مورد ولو في محل قليل من الزمان والا لم يكن الفصل فصلا والمفروض خلافه
فاذا ثبتت هاتان المقدمتان ظهر لك ان ارتفاع الفصل يستلزم ارتفاع الجنس
اذ ما دام عدم ارتفاع الفصل الاول لم يجئ فصل آخر كما هو مقتضى المقدمة
الثانية فاذا ارتفع هذا الفصل وانفصل جاء فصل آخر فيكون زمان ولو كان قليلا
في نهاية القلة يكون الجنس خاليا عن الفصل وهو ما بين ارتفاع الاول ومجيء الثاني فيجب
الجنس يرتفع بمقتضى المقدمة الاولى كما لا يخفى فلنذكر مثالا لتوضيح المطلب فنقول الحيوان
في ضمن الناطق لا يكون ناهقا والا لم يكن الناطق فصلا وما دام هو ناطق لم يكن ناهقا
لعدم امكان اجتماعهما واذا ارتفع الناطق جاء الناهق فيكون زمان يكون الحيوان
خاليا عن كليهما وهو ما بين ارتفاع الناطق ومجيء الناهق وهو يوجب ارتفاع الجنس كما
عرفت وليس دليل يعتمد عليه في عدم امكان بقاء الجنس بدون الفصل الا هذا ان الاحتمالات
المتصورة في هذا المقام ثلثة … الاستقراء بمعنى انا استقرينا وجدنا في اكثر
المقامات التي ارتفع الفصل ارتفاع الجنس فكذا في هذا المقام نحكم بارتفاع الجنس
بسبب ارتفاع الفصل لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب … انه لا يجوز الاعتماد
على مثل هذا الاستقراء في اثبات هذا المطلب … العلية والمعلولية كما صرت اليه الاشاعرة
ما اشرنا اليه انفا وقلنا انه المعتمد عليه وان كان المراد بالعلية هنا فهو مسلم
وان كان غيره فهو غير ثابت ولا يجوز الاعتماد عليها فظهر مما ذكرنا عدم امكان بقاء
الجنس بدون الفصل دائما لانه لا يمكن بقاؤه بعد الاضافة اذ ارتفاع الجنس بعد
الاضافة مسلم عند الطرفين ولم يقل احد ببقائه وبعبارة اخرى لا نزاع في ارتفاع الجنس بعد
وانما النزاع في ارتفاع المنبد لكن بقي في المقام شيء وهو انا نرى بالعيان والوجدان
ارتفاع الفصل بدون ارتفاع الجنس في بعض الاشياء كالمنقلب فان الخمر كيف

جنس وفصل وهو ما به تميزها وهو كونها مسكرة ونرى ارتفاع هذا الفصل بدون ارتفاع الجنس
وهو ماء العنب وكذا الكلب يصير ملحا فيرتفع الفصل وهو السبعية مع جنس القريب وهو الحيوانية
ويبقى جنس البعيد وهو الجسم المطلق وكذا نماء الانسان ارتفع فصله مع جنس القريب
ويبقى جنس البعيد كما هو ظاهر بالعيان والوجدان وما ذكرنا من انه لا نزاع في ارتفاع الجنس بعد
الاضافة وانما النزاع في ارتفاع الجنس رأسا لا يبقى لك في بقائه في المذكورات شك وشبهة
ليس الجسم المطلق جنسا للانسان وانما جنس الحيوان وهو يرتفع بارتفاع الناطقية بلا شك
وشبهة … جنس البعيد جنس الجنس القريب مثلا الحيوان جنس للانسان وجسم النامي جنس
للحيوان والجسم المطلق جنس للجسم النامي وهكذا فاذا كان ارتفاع الفصل مستلزما لارتفاع الجنس يكون
الحيوان مرتفعا بارتفاع الناطقية فارتفاع الحيوان اما يكون بارتفاع فصله دون جنسه
وهو يستلزم ارتفاع الجنس الذي هو جسم النامي واما يكون بجميع اجزائه جنسا وفصلا ولما
ما كان يرتفع الجسم النامي وان ارتفع الجسم النامي ارتفع الجسم المطلق في ضمنه لانه جنس قريب للجسم
النامي فيرتفع بارتفاعه فارتفاع الانسانية يستلزم ارتفاع الجسم المطلق بالمذكور ونحن
نرى خلافه بالعيان والوجدان كما هو ظاهر على الصبيان والصبيات فالدليل الذي ذكرناه
لارتفاع الجنس بارتفاع الفصل يكون شبهة في مقابل البداهة لانه لا يمكن انكار الوجدان
هو ان نقول ان الفصول على قسمين … فصول المميزة بمعنى ان يكون الفصل
مميزا للشيء عما عداه ولا يكون مقوما له نظير الاعراض فان السواد والبياض مميزان لمحلهما ولا
يكونان مقومين لها ولهذا لو ارتفع البياضية والسوادية يكون المحل باقيا متلونا بلون آخر
الفصول المقومة بمعنى ان يكون قوام الجنس ووجوده في الخارج بهذا الفصل فالناطقية
بالنسبة الى الجسم النامي الحيوان من قبيل الثاني ولهذا لو ارتفع الناطقية ارتفع الحيوانية في ضمن
الناطق وكذا الحساسية والحركة بالارادة بالنسبة الى الجسم النامي واما النمو بالنسبة الى الجسم
المطلق فليس كذلك لانا نرى بالعيان ارتفاع النمو وبقاء الجنس الذي هو الجسم كما في الكلب
المذكور وكذا المنقلب فان الفصول مميزة فيهما فقط ولكن لا يخفى عليك انه بمجرد امكان
كون الفصل مقوما لا يمكن الحكم بارتفاع الجواز بمجرد ارتفاع الفصل الذي هو المنع من
الترك اذ يحتمل كونه مميزا لا مقوما واذا جاء هذا الاحتمال بطل الاستدلال بل لا بد من
ان نذكر امرا نبين به انه هل هو مقوم حتى يتم المطلوب او مميز حتى لا يتم فنقول ههنا مقامان
ان ثبت الجواز اولا بغير اللفظ الدال على الفصل كان نقول هذا مرخص فيه ابدا

او ماذون فيه او غير ذلك ثم قال هذا ثم من الترك فان نسخ لا يبعد القول بانه يلزم من ارتفاع
الفصل ارتفاع الجنس لان هذا الفصل ليس مقوما له بل هو بعد وجود موجود لثبوت مقتضيه
وهو قوله هذا امر مرخص فيه وبعبارة اخرى قوله هذا مرخص فيه ابدا يدل على ثبوت الجواز
ابدا فاذا جاء قوله هذا ثم من الترك يعلم وجود هذا الجواز في ضمن الوجوب فاذا ارتفع
الفصل بقي الجواز لثبوت مقتضيه وهو قوله هذا مرخص فيه ابدا ولا يثبت ثبوته في
ضمن هذا الفصل الا هذا القدر الذي علم نسخ الفصل وهذا كما لو قال هذا مرخص فيه ثم قال
هو في هذا الزمان ثم من الترك وفي هذا الزمان مرجوح الترك وفي هذا الزمان ماذون
في الترك فكما ان ارتفاع احد هذه الفصول لا يستلزم ارتفاع الجنس فكذا الوجوب ههنا
لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع الجنس الذي هو الجواز الثابت بقوله هذا مرخص فيه
ان يثبتا بلفظ واحد وعلم ثبوت الجواز ولا بلفظ مستقل كسابقه كما لو قال افعل هذا [illegible]
عليك هذا وامثاله للاتفاق ان الجنس الذي هو الجواز والفصل الذي هو المنع من الترك شيئا من قبيل
افعل ولا شك ان ما يفهم من امثال هذه العبارة في العرف والعادة ليس الا شئ واحد اي
عند العقلاء لا يفهم الجواز مستقلا بل يفهم الجواز في ضمن الوجوب عند كلمة افعل وامثالها عليهما الا
واحدة كما هو المفهوم في العرف والعادة بلا تامل وتجشم فلا يرتاب ان هذا الفصل يقوم لهذا الجنس
لانه بارتفاع هذا الفصل يرتفع المقتضي وهو قوله افعل او يجب او غير ذلك واذا ارتفع المقتضي
ارتفع المقتضى قطعا ان افعل يدل على الجواز في ضمن الوجوب ما دام الوجوب باقيا ولكن
الجواز مستقلا اذا ارتفع الوجوب ويكون مستعملا في هذا المعنى اذ اذا ارتفع الوجوب فالمقتضي
للجواز موجود وهو قوله افعل ان هذا استعمال للفظ في معناه الحقيقي والمجازي
وهو غير جائز عند المحققين ولا اقل من مرجوحيته ولا يصار اليه بدون ضرورة وبالتامل فيما
قررنا يمكن لك ادعاء كون النزاع بين القوم في الدلالة اللفظية فمن قال بالبقاء يقول ان افعل
له دلالتان وارتفاع احدهما لا يستلزم ارتفاع الاخر ومن قال بعدم البقاء يقول ان افعل
له دلالة واحدة على الجنس والفصل فبارتفاع احدهما يرتفع المقتضي وهو دلالة افعل ويمكن
ايضا تنزيل كلام من قال بالبقاء متمسكا بان المقتضي موجود على المقام الاول فيكون كلامه
في غاية الجودة وتنزيل كلام من قال بعدم البقاء على المقام الثاني فكلامه ايضا متين ويكون
النزاع لفظيا فظهر لك ان الحق هو التفصيل انه بقي في المقام شئ ينبغي التنبيه عليه وهو انه يلزم
القائلين بالبقاء القول بالاستصحاب كما هو مقتضى قيام المقتضي وجود المانع ليس الا ما يحتمل

من كون نسخ الوجوب مانعا وهو ليس بمانع لانه يكون في رفع المركب رفع احد اجزائه لان مقتضى
الرجحان ايضا موجود لان الوجوب مركب من الاذن في الفعل ورجحانه والمنع من تركه فاذا ارتفع
المنع من الترك بقي الاذن مع الرجحان والاستحباب ليس الا رجحان الفعل مع عدم المنع من
الترك وهذا ظاهر جلي لا يتامل فيه الذكي فظهر من جميع ما ذكرنا حال المقام الاول وارتفاع الجنس
بارتفاع الفصل بيانا من عدم الدليل على البقاء لان دليلهم الاستصحاب وهو معارض بترك كما
عرفت من انه في العرف والعادة يفهم من دال على الوجوب شئ واحد كما اشرنا اليه وكان تصور
ارتفاع الفصل الوجوبي مع بقاء جوازه في غاية الصعوبة بل لا يتصورون ذلك ويفهمون من
تكلم بهذا كما هو ظاهر على من راجع وجدانه وهذا نظير قول القائل وكلتك في بيع عبدي على الشرط
الفلاني فانه لا يقدم الوكيل على البيع مع انتفاء الشرط ولو اقدم لعدوا اهل العرف والعادة
يحكمون بفساد البيع مع ان جريان مناط الاستصحاب في المقام غير معلوم بل معلوم العدم
كما مر وايضا قد عرفت ان هذا المقام لا ثمرة له في الاوامر الشرعية لان النسخ المتفق على وقوعه
نعم بل اذا جاء ناسخ يكشف عن كون الحكم مقيدا بهذا الوقت ولذا لا نحتاج الى التكلم في المقام
الثاني لكثرة فائدته في هذا المقام وغيره فلنرجع الى الكلام فيه فنقول بعون الله تعالى
في انه اذا ارتفع القيد هل يرتفع المقيد ام لا مثل صم يوم الخميس فان من قال ببقاء المقيد
قال بوجوب الصوم في يوم الجمعة اذا لم يصم في يوم الخميس ومن قال بارتفاع المقيد قال
بعدم الوجوب ولا انه لا تلازم بين القول بارتفاع الجنس بالفصل والقول بارتفاع
المقيد فانه يمكن القول بالاول دون الثاني بمعنى ان نقول ان ارتفاع القيد لا يوجب ارتفاع المقيد
وبالعكس اي القول بارتفاع المقيد بارتفاع القيد والقول بعدم ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل
وارتفاع المقيد بارتفاع القيد ليس نسخا لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت وثبوت هذا
الحكم مختص بهذا الزمان وليس بعده ثابتا حتى ينسخ ووقع النزاع في بقاء الجنس وارتفاعه
بل هو استيناف وبالجملة ارتفاع الفصل يكون على قسمين ان يرفعه بمعنى انه كان ثابتا
ولم يرفعه ان يكون مقيدا بوقت مخصوص بزمان ونسخ الفصل هو الاول والثاني
لا يسمى نسخا ولا يكون محلا للنزاع لان القائل بالبقاء دليله وجود المقتضي والاصل بقاؤه ولا
ريب في ارتفاع المقتضي هنا يمكن ادعاء بقاء الجواز بقاعدة اخرى وهي ان ارتفاع
الفصل يستلزم ارتفاع الجنس ام لا وهو القسم الثاني اي ما يكون ارتفاع الفصل

دفع الحكم في مثال يوم الخميس لا يمكن اثبات الجواز بعد يوم الخميس بقاعدة ان نسخ الفصل لا يستلزم
نسخ الجنس لما عرفت ولا بقاعدة القيد والمقيد لان المفروض القول بارتفاع القيد على انه ان قلنا
بقاء المقيد يجب القول بالوجوب لا الجواز فقط او نقول ان ارتفاع القيد لا يستلزم ارتفاع
المقيد ولكن جاء دليل من اجماع او شرع على ان الحكم مقصود بهذا الوقت كما في وجوب صلوة الجمعة
فانه مقيد بزمان الحضور فاذا ارتفع القيد جاء الاجماع على ارتفاع المقيد ويكون اللفظ مستعملا
في غير معناه الحقيقي ان قلنا بان بقاء المقيد من جهة انه يفهم من اللفظ تكليفان وتخصيص
القاعدة الشرعية المستفادة من قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله
لا يترك كله ان قلنا ببقائه من هذه الجهة ومثل مسئلة وجوب تقليد الميت فانه مقيد بزمان
حيوة المجتهد فما تحقق الاجماع بعدم الوجوب بعد الممات فلا يمكن التمسك باثبات الجواز
من جهة ان ارتفاع القيد لا يستلزم ارتفاع المقيد لقوله بما دام لم يجيء الدليل القاطع على
خلافه وقد عرفت وجود الاجماع في المقامين ولا من باب قاعدة نسخ الفصل وبقاء الجنس لما
عرفت ثم يكون ذكرها في المسئلتين غير ملائم لهذا الفصل الا لاجل وجه من الوجوه
لا من جهة اصل المسئلة ولا من جهة كونها داخلة في مسئلة القيد والمقيد والا لوجب القول
ببقاء الوجوب في المسئلتين كما لا يخفى فتعين ان يكون نظر من قال ببقاء الجواز في المسئلتين
الى القاعدة التي اشرنا اليها وهي ان ارتفاع الفصل اذا كان بسبب مقصورية الحكم هل يستلزم
رفع الجنس ام لا بمعنى ان تقييد الحكم المركب هل هو تقييد لجميع اجزائه او تقييد للمجموع فمن قال
ببقاء الجواز في المقامين قال لان المقيد هو المجموع المركب يكفي في ارتفاع الحكم الذي هو المقيد ارتفاع
الفصل لانه يكفي في رفع المركب رفع احد اجزائه ويكون الجنس باقيا بالاستصحاب لان القدر المتيقن
من التقييد هو تقييد المجموع واما تقييد الاجزاء فمورد الشك   ان ههنا ثلث مقامات
مسئلة نسخ الفصل وقد عرفت مقامه   مسئلة القيد والمقيد   مسئلة ان
ارتفاع الفصل بطريق القصر هل يستلزم ارتفاع الجنس ام لا وقد عرفت انه لا تلازم بين الاول
في المسئلتين الاوليين وكذا لا تلازم بين الاقوال في المسئلة الثانية واما الثالثة مع الاولى
فلزم من قال بعدم بقاء الجنس في الاولى ان يقول بعدم بقائه في الثالثة ومن قال ببقائه
في الثالثة مع الاول يلزم القول ببقائه في الاولى بطريق اولى لان المقتضي في الاولى موجود وانما
الشك في رفعه بخلاف الثالثة فانه ثبت المقتضي فيها باستصحاب ثبوته ومن هنا ظهر لك
ان القول ببقاء الجنس في الاولى لا يلزمه القول ببقائه في الثالثة وحينئذ قد عرفت ان الحق في المسئلة

الاولى ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل لما قررناه من الادلة انه يظهر لك عدم بقائه هنا طريقا الى ما ذكرنا
ثمرة من مثال صلوة الجمعة وتقليد الميت لما عرفت انه على تقدير لا يلزم القائل ببقاء الجنس بعد ارتفاع
الفصل القول بالبقاء في مسئلة القصر بل لا بد له من تسليم مقدمة اخرى وهي جريان الاستصحاب في امثال
هذه الموارد فاذا الكلام هاهنا ان المقدمتان عنده مسلمتين فيمكن له اجراء الثمرة في ذكره لما ثبت
البقاء اولا وجه جريان الاستصحاب ثم تحقيق عن بعض المحققين فيقول انه يقول ان غاية ما ثبت هو
مقصورية الحكم لهذا الزمان واما مقصورية الاجزاء فغير معلومة بل هي مشكوك فيها والمراد بالقصر هنا
ليس الذي يقول به في المفاهيم بمعنى ثبوت الحكم وعدمه في غيره بل المراد بالقصر هنا ان دلالة اللفظ مقصورة
على هذا وليس غيره مفهوما من اللفظ ولم يكن اللفظ موضوعا للدلالة عليه لان الوضع عبارة
عن كون اللفظ بحيث متى اذا اطلق واحس فهم منه المعنى ولا شك انه لا يفهم من اوجبت عليك
صوم يوم الخميس وجوب صوم الجمعة ولما كان الحكم منتفيا مقيدا عند انتفاء القيد يحكم بارتفاع
الفصل لذلك فيكفي في رفعه رفع الفصل واما ثبوت الجنس فيقتضي بشرط معلومية فيحكم ببقائه
باستصحاب ثبوته مثلا ثبت وجوب صلوة الجمعة مقصورا بزمان الحضور كان معلوما وشك
في بقائه في الان الثاني فالاصل بقائه   من هذا انه لا شك ولا ريب ان الوجوب مقيد
بزمان الحضور والجواز مقيد بالوجوب بمعنى انه ثبت في ضمنه فبارتفاع زمان الحضور ارتفع
وجوب الصلوة لانه مقيد به وثبت بهذا القيد والاحكام تدور مدار الاسماء واذا ارتفع الوجوب
ارتفع الجواز ايضا لانه ثبت في ضمنه وما في ضمنه فلا يثبت لما عرفت من ان الاحكام تدور مدار
الاسماء بلا تامل وخفاء ومن هنا ظهر ان التمسك بالاستصحاب في هذا الباب في اثبات الجواز لا وجه
له لانه فرع بقاء الموضوع ولا شك ان الجواز ثبت في ضمن الوجوب وحينئذ انتفى انتفى الجواز فلا معنى
لاستصحاب بقائه كما نقول ذلك في جواب من تمسك بالاستصحاب في نجاسة الكلب الواقع في المملحة
فان الحكم معلق على الكلب فاذا ارتفع يقينا فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لارتفاع موضوعه
وهو الكلبية للقاعدة المذكورة اي ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومن هنا ظهر حال القيد
والمقيد من انه اذا ارتفع القيد ارتفع المقيد لانه لو ارتفع يوم الخميس يرتفع وجوب الصوم فيه
واما وجوبه في غيره فلا دلالة لهذا اللفظ عليه فلا يمكن فيه التمسك بالاستصحاب في اثبات
وجوب الصوم في يوم الجمعة لان الوجوب معلق على صوم يوم الخميس فلا يمكن اثباته في يوم الجمعة
بالاستصحاب حتى يحكم ببقائه وقد عرفت انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع وهو منتف هنا
لان القيد والمقيد شيء واحد والحكم معلق بهذا المجموع المركب فلما انتفى القيد انتفى المركب واذا انتفى المركب

انتفى الحكم لان الاحكام تدور مدار الاسماء وكذا لو ثبت تعلق الحكم على المقيد بحسب اللغة والعرف فانه
لا يمكن التمسك في اثبات الحكم بالاستصحاب لما ذكرنا فالا لوجب القول بوجوب اكرام زيد اذا ثبت
وجوب اكرام عمرو ولم يكن اكرامه لان عمرا مركب من شيئين الانسانية والتشخص فبانتفاء
الثاني لا يتحقق الاول وهكذا اذا انتفى زيد فانسان آخر واذا انتفى الانسان فلا يبقى آخر
واذا انتفى الحيوانية فالجماد وهكذا وفساده مغني عن البيان الا ان يقال انه يفهم من قولهم
يوم الخميس شيئان وجوب الصوم ووقوعه في يوم الخميس وارتفاع الثاني لا يستلزم ارتفاع
الاول لانه قال لو جب الصوم بالاستصحاب حتى يكون موردا للمنع وهذا الادعاء في مسئلة
الغصر في غاية البعد فلا يمكن القول فيها ببقاء الجواز وكذا في مثل اكرم زيدا وفي قوله للعبد بع احد
ويفهم اهل العرف من كلم هذا او بنسبه الى السفاهة وذلك ظاهر بالضرورة قال الشاهد على ذلك
اي على ان بقاء المقيد من جهة فهم العرف من اللفظ التكليفي لا من جهة قاعدة الاستصحاب ان
السيد المرتضى قال ان القضاء بالفرض الاول مع قوله بعدم حجية الاستصحاب في جميع الابواب وليس
ذلك الا لما ذكر ان هذا وان كان مناط من قال ببقاء المقيد بعد انتفاء القيد
ولكن للخصم ان يقول انا لا نسلم ان في العرف والعادة مختلفة لانه في بعضها يفهم ذلك كما في قول السيد
لعبده اسقني بالكاس الفلاني فلا فانه اذا لم يمكن السقي بهذا الكاس يفهم في العرف والعادة وجوب
السقي يقينا ولو ترك العبد السقي معتذرا بانه لم يمكن السقي بالكاس الفلاني لذمه العقلاء وعاقبه
السيد وذلك ظاهر وكذا لو قال اعط هذا بالفقير الفلاني فاذا لم يمكن اعطائه هذا الفقير الحاضر في
اعطاء الغير وعدم لم يكن موردا للذم واللائمة وكذا اذا قال اشتر منا من اللحم في السوق
ووجدنا منه الا ثمنا فانه لا شك في انه يستحق العقاب عند العقلاء لو ترك الاشتراء معتذرا
بانه لم يكن الثمن تاما هذا في العرف والعادة مطابق لما يستفاد من قوله الميسور لا يسقط بالمعسور
وكذا قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله وفي بعضها يفهم انتفاء المقيد بانتفاء القيد كما لو قال
الموكل للوكيل انت وكيل في نكاح ابنة فلان الباكرة لي فانه اذا لم يمكن نكاح الباكرة لا يجوز للوكيل
نكاح الثيبة او اذا لم يمكن نكاح ابنة فلان لا يجوز نكاح ابنة غيره له مدعيا الوكالة فهو ان
ادعى للائمة اهل العرف والعادة بلا اشكال وشبهة وفي بعضها لا يفهم شيء مما ذكر بل يكون موردا
التوقف فاذا كانت الموارد مختلفة في هذه المثابة فكيف يمكن القول بفهم بقاء القيد فانه يجب
الرجوع الى الاصل ولا ريب ان اصالة البراءة تقتضي الحكم بعدم البقاء لان معنى صم يوم الخميس
طلب الصوم المقيد بالخميس وكذا اسقني بالكاس الفلاني طلب السقي المقيد وهكذا ولكن خرجنا

من مقتضى الاصل في مثل اسقني لقيام القرينة الى آخره واما مثل صم يوم الخميس فلم يثبت فيه القرينة فيكون
محلا لاجراء اصالة البراءة فظهر من جميع ما ذكرنا ان الحكم في القيد والمقيد معلق على المجموع المركب
فاذا انتفى احد الاجزاء انتفى الحكم ان كان الحكم معلقا على المركب مسلم ولكن انتفائه
راسا بانتفاء احد الاجزاء غير مسلم لان الامر بالمركب امر بجميع الاجزاء فانتفاء احدها لا يستلزم
انتفاء الحكم المعلق على الآخر ان اردت ان الامر بالمركب امر بجميع الاجزاء تعامل باب المقدمة
كما تقول بذلك في مسئلة ان الامر بالشيء نهي عن ضده تعاملا باب المقدمة فلا نمنع في قوله ولكن لا ينفعك
لانه اذا لم يمكن الاتيان بذي المقدمة لم تجب المقدمة لانه وجوبها لاجل وجوبه فاذا لم يكن واجبا
لم يكن واجبة وان اردت انه امر بالاجزاء فهو كلام لا وجه له لانه خلاف فهم العرف والعادة فانا
نرى انهم يتركون الاتيان بالفعل بمجرد ارتفاع احد الاجزاء بلا ان ما وصفنا

المطلب الثاني في النواهي

في مادة النهي وصيغته والكلام فيهما يقع في مقامين من الاول
هو ان مادة النهي وما يتصرف منها هل هي حقيقة في العالي او المستعلي او في القدر المشترك او في
العالي بشرط الاستعلاء ولم يعنون هذا النزاع في كلام الاصوليين ولكن يعنون نظيره في الامر
احالوا هذا البحث الفعلي انها حقيقة في العالي بدون اشتراط الاستعلاء والمستعلي على طريقة الا
المعنى عند العامل على هذا في المستعلي بعدم صحة السلب فانه لا يصح سلب النهي عن قول الداني في
اعلى مرتبة الدنو لسلطان المستعلي الجليل القدر العظيم الشان المنحصر في بلاد الشرق والغرب انا
انهاك عن الفعل الكذائي مستعليا لا الاستعلاء ولذا يذمه اهل العرف والعادة ويقولون انت
تنهى السلطان تتكبر عليه ولو لم يكن نهيا لما صح ملامة اهل العرف والعادة له لان مدد الانتهاء عن الكذا
لا يوجب ملامته ملامة اهل العرف ملامتهم تدل على ان اللفظ لم يكن موضوعا لهذا
الا لما صح ملامتهم لانه استعمل اللفظ في غير الواضع والتكلم اذا مشى على طريقة اللغة لم يكن موردا للذم
والملامة وشنيعه هذا كلام لا وجه له لانه لا دلالة لملامة العرف على ان اللفظ الصادق مستعمل
في معناه الحقيقي ولم يكن مجازا الا ما هو ظاهر وجلي ونظيره هنا انهم يذمون الرجل اذا ازين بزينة
النساء فانه لا شك ان الزينة زينة فالملامة ليست لاجل انها ليست زينة بل لاجل انها لم تكن
في موقعها وكذا الملامة على صدور لفظ الصادق فانه ليس لاجل الا كونه صدقا للسلطان لا لان
اللفظ مجاز وذلك ظاهر لا خفاء فيه بل لو كان مجازا لا يصح الملامة فالملامة تدل على شيئين كون اللفظ
مستعملا في معناه الحقيقي وان الكلام لم يقع في موقعه الملامة لاجل كونه مستعملا لا
لاجل كونه نهيا وذلك لانا نقول انها لا تدل على الحقيقة ولا انها تدل على المجازية بل هي اعم وجمع

ليس الدليل على كونه حقيقة في مجرد الذم
مع كل منهما فلا يتم الاستدلال بمنع اهل العرف في اثبات الحقيقة
والملازمة المعتمد عليه في اثباتها عدم صحة السلب لانا نقول [illegible] وكذا لا يصح سلب الخبيث من قول
السافل لعبده افعل كذا مع عدم كونه مستعليا بان يظهر الخشوع ومثال ذلك ما يدل على الاستعلاء
ويدل على كونه حقيقة فيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان اللفظ المستعمل في المعنيين الاصل
فيه ان يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل   ما تمسك
به القائل مسلم ان كان في المقام قدر مشترك قريب يعتبر في العرف والعادة ولا يكون اعتباره
كالمسمى بالنهي ومعلوم انه ليس في المقام قدر مشترك قريب يمكن التعبير عنه   القدر المشترك
موجود وهو طلب الترك لانا نقول يلزم على هذا كون النهي حقيقة في الالتماس والدعاء وانتم لا تقولون
به   عدم امكان تعبير القدر المشترك بعينه لا يستلزم عدم كونه موضوعا له
ان الرمان حقيقة في القدر المشترك بين الحلو والحامض مع انه لا يمكن تعبير القدر المشترك بحيث
لا يدخل فيه شيء من الفواكه كما الحلو والحامض كذا [illegible] المجموع وغير ذلك من الالفاظ
الموضوعة للقدر المشترك الذي لا يمكن لنا التعبير عنه اكثر من ان يحصى   لا شك ولا ريب انه
لو قال القائل [illegible] انا اضربك [illegible] يتبادر الى الذهن كونه عاليا فيكون النهي حقيقة فيه
لان التبادر علامة الحقيقة وما تمسك به القائل [illegible] بل الدليل على خلافه [illegible]
الدليل هو التبادر   هذا التبادر معارض بعدم صحة السلب عن المستعلي الداني كما مر
وهو مقدم على التبادر [illegible] ويكشف عن كون التبادر اطلاقيا [illegible] الاصل
المذكور [illegible] قلنا [illegible] لا يشترط كونه مستعليا
لما مر من التبادر وصدق [illegible] من دون استعلاء بان [illegible]
ما دام لم يستعل فانه [illegible] لا تفعل كذا [illegible]
فان هذا ليس [illegible] الاستعلاء [illegible] مستعليا
اي عدم اظهار [illegible] وصدق النهي [illegible] من صدق النهي على قول العالي من دون استعلائه
علو وكذا على المستعلي لانه لا اشتراطهما معا   فلذا اي كون النهي حقيقة في القدر المشترك
بين العالي والمستعلي مخالف لتصريح اللغويين باعتبار العلو في صدق النهي حيث انهم قالوا ان الفرق
بين الامر والدعاء والالتماس ان رتبة الامر اعلى من رتبة المامور وان رتبة الملتمس مساوية
لرتبة الملتمس عنه ورتبة الداعي [illegible] المدعو عنه وفهم من كلامهم انه لا فرق بين
النهي والامر من هذه الجهة فيجب ان يكون رتبة الناهي اعلى من رتبة المنهي عنه فيشترط في صدق

النهي

النهي العلو   ثبوت هذا القول منهم علينا غير معلوم لانهم لم يتعرضوا لذكر هذه المسئلة
بل ذكروا نظير هذا النزاع وهو النزاع في مادة الامر [illegible] لكن هذا معارض بما ذهب اليه اكثر
الاصوليين من عدم اشتراط العلو مع انه [illegible] يقع التعارض بين العرف واللغة لما عرفت من
عدم صحة السلب بالنسبة الى المستعلي الداني ولم ينقل احد ثبوت النقل هنا والتعارض بينهما
وهذا يكشف عن انه لو كان هذا القول ثابتا من اللغويين لكان مرادهم من هذا القول بيان
شان المتكلم بهذا القول وبيان موارد الاستعمال بالنسبة الى متعارف العرف والعادة لا بيان
حقيقة اللفظ ولا ريب ان شان المتكلم بهذا اللفظ هو العلو وهو الغالب الورود في العرف
والعادة فظهر وجه الجمع بين كلام اللغويين باشتراط العلو ووجود العلامة في المستعلي الداني
هو ان مادة النهي وما اشتق منها هل هي حقيقة في الحرمة او في القدر
المشترك بين الحرمة والكراهة او حقيقة فيهما على طريقة الاشتراك اللفظي او حقيقة في الكراهة
وهذه هي الاحتمالات المتصورة في المقام والاثر احد الاخيرين [illegible] كما قيل في سابقه ايضا و
لكن قد نسب [illegible] كما لا يخفى على من راجع الكتب ولا تلازم بين هذه المسئلة والمسئلة
الاتية في صيغة لا تفعل فيمكن هنا اختيار قول وفي الصيغة اختيار قول اخر مثلا ان
نقول هنا بالحرمة وفي الصيغة بالاشتراك المعنوي او غير ذلك وبالعكس كما انه لا تلازم بين
المسئلتين اعني السابقة والاتية في ان صيغة لا تفعل حقيقة في النهي او حقيقة في القدر
المشترك بين النهي والدعاء والالتماس   انه حقيقة في الحرمة ومجاز في غيرها [illegible]
بالاية الشريفة وما نهيكم عنه فانتهوا على كون الصيغة حقيقة في الحرمة ولكن لا يخفى
عليك انه على هذا الفرض ايضا لا يتم الاستدلال الا ان كون الصيغة [illegible] الكلام نعم يتم هو
الاستدلال على هذا الفرض مع فرض اخر وهو التنادي بين النهي وصيغة لا تفعل وكون النهي
[illegible] يستلزم القول بالحرمة هنا القول بالحرمة في الصيغة وكذا على فرض التنادي يستلزم القول
في احدهما القول في الاخر ولكن لا يخفى انه لا احتياج الى الاستدلال بالاية لانه بمجرد ثبوت كون
النهي حقيقة في الحرمة يكون الصيغة ايضا كذلك لانه فرض [illegible] فلنرجع الى اثبات المطلب
والاستدلال عليه وقبل الخوض في الاستدلال ينبغي بيان مقتضى الاصل ولا ريب ان الاصل
يقتضي كونه حقيقة في القدر المشترك لان اللفظ المستعمل في المعنيين الاصل فيه ان يكون
حقيقة في القدر المشترك حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل وقد حقق هذا
الاصل في محله هذا   على كون النهي اي ن ه ي حقيقة في الحرمة التبادر فانه يتبادر

من قول القائل من وراء الجدار لعبده لك عن الفعل الكذائي انه لا يرضى بهذا الفعل بحيث لو ارتكبه
لكان مستحقا للعقاب عنده وكذا المتبادر من قوله هذا منهي عنه واشباه ذلك عدم الرضا بالفعل
على النهج المذكور وهذا التبادر مما لا ريب لاحد من اهل العرف في العادة فيه وهذا التبادر
مقدم على الاصل المذكور لان هذا الاصل نظير الاصول الفقاهتية وان كان هو ايضا دليلا
اجتهاديا وهذا من قبيل الادلة الاجتهادية وكما نقول بتقديم الادلة الاجتهادية على
الاصول في مقام اثبات الاحكام فكذا نقول بتقديمها على الاصول في مقام اثبات الاوضاع
هذا التبادر معارض بعدم صحة السلب عن الكراهة فانه لا يصح سلب النهي عن المكروه
لانه لا شك ولا ريب انهم يقولون ان الصلوة في الحمام منهي عنها فكيف يمكن ان يقال ليس
منهيا عنها وعدم صحة السلب علامة الحقيقة وهو مقدم على التبادر لانه يكشف عن كونه
الاطلاقيا كما مر غير مرة فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك عدم صحة السلب على
سبيل الحقيقة علينا غير معلوم والاستعمال في الكراهة لا يستلزم عدم صحة السلب النسبة اليها
على سبيل الحقيقة كما هو نظير ذلك في الامر بالنسبة الى الندب ردا على ابن الحاجب حيث
ادعى كون المندوب مأمورا به على انه لو سلمنا ذلك وقلنا بكونه حقيقة في القدر
المشترك بين النهي والكراهة لا يكون مثمرا للثمرة بعد وجود التبادر في المسئلة
وان كان تبادرا اطلاقيا فالقاعدة المبرهن عليها وهي ان المطلق ينصرف الى الفرد
الشايع تجري فاذا كانت الحرمة هي الفرد الشايع فيجب الحمل عليها قطعا للقاعدة المذكورة ولا يمكننا
اثبات كونها حقيقة في الحرمة بالخصوص اذ المقصود من اثبات الوضع هو حمل على هذا الموضوع له
واذا كان حمله على الشايع المتبادر متيقنا فلا ثمرة في اثبات كونه حقيقة فيه بالخصوص الا ان
يكون من قبيل افراد العام وقلنا بان شيوع بعض افراده لا يوجب حمل العام عليه فانه
ح يكون مثمرا للثمرة فانه لو كان المتبادر معنا موضوعا له لكان الحمل عليه متعينا والا
فلا انه لا تفرقة بين العمومات وغيرها في ان الشيوع يوجب الحمل على الشايع في جميع
الموارد ولكن يشكل اجراء هذه القاعدة في المقام لان التبادر على قسمين تبادر وضعي
يوجب نفي الغير وتبادر اطلاقي لا يوجب النفي الغير الا اجمال بل يتبادر ويكون هذا ايضا
غير مشكوك فيه واذا كان التبادر في المقام تبادرا اطلاقيا فيوجب لا اطلاق اللفظ
والفرد الشايع لا يجدي هنا لانه شك في التكليف اذا كان الشك في التكليف فيجب
الرجوع الى اصالة البرائة هو يجدي في مقام يكون الشك في المكلف به كما في قول

القائل اشتري بانسان فانه لا شك في وجوب الاتيان بذي الراسين وذي الرأس لان المطلوب
هو المبهم واللفظ مستعمل فيهما فح نقول بوجوب الاتيان بذي الرأس الذي هو الفرد الشايع لان
اشتغال الذمة اليقيني يقتضي البراءة اليقينية كما هو المشهور الا في مذهب استادنا الكامل فانه
لا يجب عليه التعيين هنا ايضا لان الاصل براءة الذمة عن التعيين ولم يثبت التكليف
الا بوجوب الاتيان بفرد ما واما الخصوصية فلم يثبت لنا التكليف فيها فالاصل براءة الذمة
عنها فيكون هنا ايضا شكا في التكليف لا في المكلف به والا فالاتيان بالفرد الشايع بعينه
متعين اجماعا فكذا الرجوع الى الاصل في صورة الشك في التكليف اجماعي فيما نحن فيه
قلنا بان التبادر اطلاقي يكون الشك في التكليف لانا لا نعلم انه اراد من قوله لا تفعل
الحرمة او الكراهة فيجب الرجوع الى الاصل واما ان قلنا بان التبادر بسبب الوضع
ولا يكون اطلاقيا فيجب الحمل على الحرمة بقاعدة وجوب الحمل على المعنى الحقيقي فالثمرة يكون
واضحة بين كون التبادر اطلاقيا وكون المتبادر فردا من افراد المعنى الحقيقي وبين كون
التبادر وضعيا وكون المتبادر معنى حقيقيا ويجيب عن هذا الاشكال بجوابين
انه اذا كانت الحرمة متبادرة من حيث فلا يمكن ارادة الكراهة ويكون هو المطلوب ويكون هذا
الغير نافيا للغير التبادر الوضعي بالعكس فح يكون النهي حقيقة في القدر المشترك ولكن
نفهم من قول القائل لا تفعل هذا او هذا منهي ولنا الحرمة وقد ظهر لنا ان الطلب
فانه يقول انه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب ومع ذلك يقول ان الامر من
قرائن الطلب مثله هذا الفعل يعني الوجوب واقوى شاهد على انه يمكن ان يكون التبادر
الاطلاقي نافيا للغير انه لو قال السيد اشتر لنا من الخبز فاشترى العبد ما يصدق عليه الخبز
خطأ ولكن يكون رديئا وخلاف المتعارف لا يتوجه العقاب من السيد لو عاقبه لم
يكن موردا للملامة مع انه لم ينصب قرينة سوى الشيوع على عدم ارادة غيره ولو لم يكن
التبادر الاطلاقي نافيا للمالح هذا وكذا لو قال اشتر اللحم الطباخ الحار فانه لا شك في انه لم
واستحقاق العقاب انه لا شك ولا ريب انه لا يجوز ظهور الخبر عن الفصل فارادة القدر
المشترك من دون ارادة كونه وجوب الحرمة او الكراهة غير معقول لذلك ولا يمكن ان يقال انه
بمعنى انه من قبيل التخيير بين افراد الانسان لان تعيين الاحكام بيد المكلف لا انه
لا بمعنى التخيير بين الحرمة والكراهة الا انه لم يجز لهم في الامر ايضا بتعيين الحمل على الفرد الشايع او
النادر لان الخصوصية مطلوبة قطعا والحمل على الشايع متعين كما هو بناء العرف والعادة وهل

يكون من قبيل الشيوع في احد معاني المشترك ومن ذلك ظهر اعتبار الشيوع فيها انهم والفرق
بين هذا الجواب والجواب الاول ان البناء في الجواب الاول على ان الامر دائر بين استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي الكلي وبين استعماله في الفرد الشائع وان التبادر الاطلاقي يكون قرينة
صارفة عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي وفي الثاني ليس الامر دائرا بين المعنى الكلي والفرد الشائع
بل المعنى الحقيقي لا يمكن كونه مرادا بالمرة لاجل ان التبادر ومبين العدم بل الامر دائر بين حمل
على الفرد الشائع والنادر وان الشيوع قرينة معينة وما نحن فيه من قبيل الثاني وهذا مما لا
يمكن انكاره بخلاف القسم الاول فانه يمكن المناقشة فيه وان كان جوابه واضحا لان هذا القسم
حقيقة لغوية اخلاف ان اقامة المذكورة اي اضافة العموم الى الفرد الشائع وتقدير قطعية
من جميع ما ذكرنا ان حمل النهي على الحرمة متعين سواء قلنا بانه موضوع لها بخصوصها او
يكون فردا شائعا للموضوع له او يكون مشتركا لفظيا لما عرفنا من انه لو كان احد معاني
المشترك شائعا يجب الحمل عليه بل على عدم كونه مشتركا لفظيا الاصل انما الامر دائر
بين الاشتراك المعنوي واللفظي ولا ريب ان الاول اولى ان كان عدم صحة السلب عن الكراهة
مسلما والا فالامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز ولا ريب ان الثاني اولى وهو يدل على
كون النهي حقيقة في الحرمة قوله سبحانه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا حيث اوجب
الانتهاء عما نهى الرسول عنه ثم انا اثبتنا كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وان لم يكن ذلك لا يتم
الاستدلال ولو لم يكن النهي للحرمة لما اوجب الانتهاء عنه لانه من الضروري انه لا يجب الانتهاء عن المكروه
والا لم يكن مكروها الدليل اخص من المدعى اذ المقصود اثبات كون النهي حقيقة
في العموم بحسب اللغة سواء كان القائل هو الله تعالى او الرسول او الائمة او غيرهم من اهل
العرف والعادة والاية الشريفة لا تثبت الا كون ما نهى النبي ص واجب الانتهاء عن فعله واما
غيرها فلا ولا يمكن التمسك بالاولوية في نواهي غير النبي ص لا نقلا ولا عقلا اذ الاولوية غير
مسلمة بطريق قطعي انه لو سلم انا وقلنا بالاولوية لقلنا بجريانها في نواهي الائمة واما غيرها
فالاولوية معلومة العدم ان لم نقل بجودها في نواهيهم اذا اثبتت كون نواهي
النبي ص حقيقة في الحرمة نتمم غيرها بالاجماع المركب على انه يلزم النقل المخالف للاصل لان دلالة
نهي النبي ص اما بحسب الوضع الاول واما بحسب الوضع الثانوي فان كان بحسب الوضع الاول
فثبت المطلوب وما قلت انه اخص من المدعى لا وجه له ولا يحتاج في تمام ذلك الى الاجماع المركب
وان كان بحسب الوضع الثانوي يلزم النقل المخالف للاصل ولا معنى لارتكاب خلاف الاصل

لا لاجل الدليل ولا دليل في البين انه لو كانت دلالة نواهي النبي ص على الحرمة بحسب الوضع
للزم ان تكون الاية الشريفة تاكيدا لا تاسيسا لانه لو كان في اصل اللغة موضوعا لكان
نفس النهي دالا على وجوب الانتهاء فتكون الاية تاكيدا لا تاسيسا وان لم يكن النهي في اللغة
لذلك لكان تاسيسا وهو اولى من التاكيد فعلى هذا تكون الاية الشريفة دليلا على كون النهي
حقيقة في غير الحرمة مع ان تعليق وجوب الانتهاء على نواهي الرسول يشعر بالاختصاص وان
لم نقل بحجية مفهوم اللقب فانه لا شك في اشعاره في بعض الموارد بل في هذا الموضع
كون النهي حقيقة في الحرمة لا يلزم كون الاية الشريفة تاكيدا لان معنى الحرمة هو عدم الرضا
بالفعل على سبيل الجزم ولكن لا يلزم منه وجوب الانتهاء عن الفعل اذ هو موقوف على كون
الناهي واجب الاطاعة فح تكون الاية الشريفة مثبتة لكون النبي ص واجب الاطاعة
وهذا تاسيس ليس بتاكيد ومن هنا ظهر جواب ما ذكرت من قولك مع لا منافاة
بين كون النهي حقيقة في الكراهة ودلالة الاية الشريفة على وجوب الانتهاء عما نهى الرسول عنه
من باب التعبد بها ان الاية تدل على وجوب الانتهاء عما جعل النبي ص مكروها كما
يقوله سبحانه كلما كان مكروها عند النبي ص كان حراما عندي فيقتضي الشأن النبي او كان حراما
عنده ولكن لم يقل بكونه حراما لاجل مصلحة كما انه يستحيي عنه ص من شيء كما وقع نظيره لذلك
ويدل عليه قوله سبحانه والله لا يستحيي من الحق فيكون دلالة النهي على الحرمة تعبديا او وضعيا فلا
يثبت المطلوب ثبت من الضرورة والبداهة ان كل حكم صدر من الرسول فهو حكم الله
تعبدا او وضعيا فح ما جعله النبي مكروها فح لا معنى لما ذكرت اذ لو قال ذلك لكان معناه
ما كان مكروها عندي كان حراما عندي وفساده غني عن البيان لا شك ولا ريب ان
النبي ص في الامور المعاشية احكاما ليست ما جعلها الشارع وله ص في هذه الامور منزهة من الطمع
ومكروهاته فح يكون معنى الاية الشريفة ان ما كان مكروها عند الرسول ص في هذه الامور
فهذا حرام عندي ولا منافاة وهذا اتم في الدلالة على عظم شأن الرسول ص وجلالة قدره
عند الله تعالى فلا يتم الاستدلال هذا موجب للتخصيص المخالف للاصل ان لم ندع ظهور
النهي في الاحكام الشرعية لا في الامور المعاشية كما هو كذلك لا شك ولا ريب ان كل نهي كان
الدليل على انه حرام او مكروه لا كلام لاحد فيه ولا يحتاج الى البيان حتى تكون الاية لبيانها بل
ما كان حكمه محتاجا الى البيان هو الموارد التي لم يكن قرينة على تعيين احدهما ويكون مجملا
فح كانت الاية لبيان حكم هذه الموارد وحكم الاية موافق للاحتياط لان مقتضى الاحتياط ترك

ما كان محتملا للحرمة كما ان مقتضاه الاتيان بما يحتمل الوجوب فح لا يكون الحرمة مستفادة من اللفظ
ولا يكون اللفظ دالا عليه فلا يتم الاستدلال هذا ايضا يلزم التخصيص المخالف للاصل
لان النهي شامل لما كان محللا وغيره وغير المجمل اكثر فح مع انه ليس دليل على التخصيص يلزم تخصيص
الاكثر وهو غير جائز عند المحققين مع ان المتبادر الشايع من النهي هو غير المجمل وما ذكرت
من ان المجمل تمامه وما كان حكمه محتاجا الى البيان لا غير يظهر جوابه بالتامل فيما سبق مع
ان التعليق بالوصف يشعر بالعلية فيفهم ان النهي لاجل انه نهي يجب الانتهاء عنه
لا شك ولا ريب ان المتبادر من النهي هو الحرمة سواء كان تبادره اطلاقيا او
وضعيا كما قررنا فح كان المتبادر من الاية الشريفة ان النهي الدال على الحرمة يجب الانتهاء
عن الفعل فيه وهو مسلم ولا كلام لاحد فيه ولا يثبت المطلوب من الاية لانه ح يجب
الرجوع الى تشخيص هذا التبادر هذا موقوف على متابعة الموصول للصلة وهو غير
معلوم بل معلوم العدم وما قلنا من عدم التفرقة بين العمومات والمطلقات في حملهما على
الافراد الشايعة في صورة ثبوت الشيوع ولكن فرق بينهما من جهة انه لا يثبت الشيوع في
العمومات بخلاف المطلقات ان التبادر هو المتبع في اي مقام تحقق ولكن لا
يحصل في افراد العموم الاية تدل على عدم دلالة النهي على الحرمة لان النهي لو كان دالا
على الحرمة لما احتاج الى البيان فالبيان يدل على عدم الدلالة يظهر جواب هذا
ما سبق في جواب الايراد بانه لو كان النهي دالا على الحرمة لكان تاكيدا فح لا دلالة
في الاية الشريفة على مطلوبك اصلا لان النهي امر بالانتهاء عن الفعل فح يكون
معنى قوله انتهوا وجوب النهي لا الانتهاء عن المنهي عنه وهو لا يقول به لما ثبت ان مرتبة النهي
وان كراهة فكراهة وان كان مقتضى القاعدة ما ذكرت ولكن المتبادر خلافه لان
المتبادر من انتهوا وجوب الانتهاء عن فعل المنهي عنه وهذا ظاهر لا ريب فيه والمنكر
مكابر جدا ان النهي له معنيان لفظي ومعنوي وفيما نحن فيه لا يمكن المراد به
اللفظي فيتم الاستدلال وان كان المراد به الفعل فلا يتم الاستدلال الا بانا مع انه اشكال
ولا ريب في وجود الاحتمال وهو يكفي في رفع الاستدلال فيكون معنى الاية الشريفة وجوب
الانتهاء عما نهى اي منع بالمنع الفعلي مثل ان ياخذ يد الفاعل ويمنعه عن الفعل هذا
بعيد لا يلتفت اليه في مقابل الاستدلال بالظهور اللفظي كما لا يخفى ان الاستدلال

بالآية الشريفة موقوف على كون ما الموصول للعموم لا للعهد وهو اول الكلام لانه لو كان للعهد
لكان معنى الاية وجوب الانتهاء عن الفعل في النواهي المخصوصة وهي الحرمية ولا كلام لاحد في
وجوب الانتهاء عن الفعل فيها ولكن لا يلزم منه كون النهي حقيقة في الحرمة كما هو المطلوب قلت
اولا ان ما حقيقة في العموم كما حقق في مقامه وثانيا انه لا قرينة على العهدية وهي موقوف
عليها وان لم نقل انها حقيقة في العموم فح مع انا نقول بتمامية الاستدلال على فرض العهدية بناء
على ان التعليق بالوصف يشعر بالعلية على انه يمكن ادعاء الدلالة ايضا فان قلت على فرض كون ما
للعموم ايضا لا يتم الاستدلال لانه لا ينفي الاشتراك اللفظي وان نفى المعنوي وذلك لان العموم
يكون بالنسبة الى افراد الكلي لا بالنسبة الى المعاني المشتركة مثلا كل عين فهو كما يكون عمومه بالنسبة
الى افراده ما استعمل العين فيه وهذا الاستعمال لا يجوز الاستعمال في جميع معانيه في استعمال واحد
ايضا فانحن فيه من هذا القبيل لان العموم مثمر على فرض كون النهي مستعملا في الحرمة فقط لان كل
نهي تحريمي يجب الانتهاء عنه فلا دلالة في الاية على كون النهي حقيقة في الحرمة بالخصوص قلت
ما ذكرت هو مقتضى القاعدة ولكن خلاف فهم العرف والعادة فانه لا شك في انه يفهم من الاية وجوب
الانتهاء عما يسمى نهيا ولا يتمشى هذه التدقيقات والتشكيكات وقد يستدل على كون
النهي حقيقة في القدر المشترك دون التحريم بان العلماء كما ذكروا في النهي لم يزيدوا في تعريفه
ما دل على كونه حقيقة في الحرمة بل ظاهر تعريفاتهم كونه حقيقة في القدر المشترك ففي المعارج النهي
هو قول القائل لمن دونه لا تفعل وما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي وفي العدة
انه قول القائل لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا كره المنهي عنه وفي النهاية انه طلب الترك
بالقول على جهة الاستعلاء وفي المنية لو ان النهي هو القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء
وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفي المختصر النهي اقتضاء كف عن
فعل وفي شرح العضدي خالنهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء ووجه كون هذه التعاريف
ظاهرة في كون النهي حقيقة في القدر المشترك دون التحريم انه لا شك ولا ريب انه لا اختصاص لشيء
من هذه القيود في هذه التعاريف بالحرمة لانه لا دلالة لكون الطلب صادرا عن العالي والمستعلي
على المنع من الترك لانا نرى بالعيان والوجدان صدور الاحكام الخمسة من الشرع الالهي فلو
كان الطلب عن العالي منافيا للكراهة والاباحة والاستحباب لما جاز ذلك فان قلت لمس المنافاة
بين طلب العالي او المستعلي فعلا حتى يمتنع التخلف بل المنافاة تعرف بمعنى ان العرف والعادة
يحكمون بوجوب شيء على وجه يقتضيه الطلب منهما فيما لم يكن قرينة على خلاف الظاهر محمل عليه

وانما جاء القرينة فلان المجازات في العادة والعرف كثيرة ولا يلزم من وجودها نقض على الحكيم
قلت لا ريب انه لا دلالة لمجرد طلب العالي على الحتمية والمنع من النقيض وما يوجب الوقوع في هذا
التوهم ان اكثر الالفاظ الدالة على طلب الفعل الصادرة من العالي ظاهرة في الحتمية وجوبا كان او تحريما
والثاني على ان العلماء سلكوا جهدهم في تحقيق كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك كما
يقع في هذا النزاع في صيغة افعل وكذا مجتهدون في كون صيغة لا تفعل حقيقة في الحرمة او في القدر
المشترك ولو كان الطلب من العالي بمجرده مستلزما للحتمية سواء كان وجوبا او تحريما لا ثمرة
مهمة بل غير مهمة اصلا في تحقيق هذا المطلب لانه بمجرد استعماله على الطلب يدل على الحتمية والمطلوب
حاصل على كلا التقديرين ويدل على فساد هذا ايضا ان اهل العرف لا يفهمون كون شيء مطلوبا
للعالي المستعلي من دون ان يفهم كونه في ضمن احد الفصلين لا يتبادرون الى الفعل بل يتفحصون
ويتجسسون عن فصله فان لم يجدوا فيحكمون باصالة البراءة او يعملون على مقتضاه من باب
الاحتياط والاصول الفقاهتية ولو كان الامر كما ذكرتم لم يكن كذلك بل كان الحكم بالوجوب او
الحرمة متعينا من باب الاستظهار وكيف ما كان لا شك ولا ريب في عدم دلالة العلو او الاستعلاء
او هما معا على كون الطلب حتميا ومما ذكرنا من الشواهد على هذا المطلب يظهر الجواب لا فرق بين
العلو والاستعلاء في عدم الدلالة على كون الطلب حتميا فما ذكره بعض المحققين من ان الاستعلاء
ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعاءه كما لا يخفى لا وجه له لان ما ادعى
من انه لا معنى لادعاء العلو في المندوب سيرى خلافه بالعيان والوجدان في العرف والعادة فان الانسان
القائل يقول ان هذا مندوب ومباح او مكروه مع الاستعلاء كمال الاستعلاء ولا ينبغي احد من
العقلاء من هذه الجهة وهو هنا ليس بلازم لان ثمرته ان يعتقد المخاطب ان الطلب يعني
يعتقد استحباب ما يجد استحبابه وهكذا ثم مع ان التفرقة بين المقامين ايضا تعسف لان الاستعلاء
ليس الا عد الشخص نفسه عاليا وواجب الاطاعة فان لم يكن هذه الدلالة في الاصل فكيف توجد في
الفرع فظهر مما ذكرنا انه لا دلالة لهذين القيدين على كون النهي حقيقة في الحرمة واما سائر العقود
فلا دلالة فيهما على الحرمة قطعا فلم يبق الا احد فظهر مما ذكرنا ان هذا الكلام يجري في خصوص الامر اذ
لا تفرقة بين الامر والنهي الا ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك ولا تفرقة بين تعريفهما من جهة
اخرى كما صرحوا بذلك وبينوا احكام الاول واحالوا احكام الثاني اليه فثبت من هذا الدليل كون
مادة الامر والنهي حقيقة في القدر المشترك وقد صرح بذلك الشهيد في التمهيد حيث قال
في معنى الامر وما يتصرف منه كامرتك بكذا وقول الصحابي امرنا او امرنا الرسول بكذا حقيقة

القول الدال بالوضع على طلب الفعل الى ان قال ويدخل في ادخال الطلب الايجاب والندب
مجازا وصيغة افعل فانها حقيقة في الايجاب خاصة كما سياتي فيتفطن لذلك وربما اشتبه على
كثير وجميع ما ذكرنا في الفروع وقال في بحث النهي ان النهي هو القول الدال بالوضع على الترك وقد يحقق
في الكلام على حد الامر ما يعلم منه شرح هذا الحد انتهى كلامه رفع مقامه ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال
بوجوه اما اولا فظاهر هذه التعاريف معارض بما ذهبوا اليه ويستفاد من كلماتهم من كون
الامر حقيقة في الوجوب والنهي حقيقة في الحرمة ولذا قالوا ان المندوب ليس بمامور به ونسب
هذا الى الجمهور وعليه اكثر الاصوليين من اصحابنا والعامة على انه غير مامور به حقيقة كما ان العلامة
نسبه قطعا الى التبادر والذي ذكرنا سابقا انه هو سليم عن المعارض وثانيا ان قولهم بكونهما حقيقة
في الوجوب والحرمة صريح والتعريف ظاهر ولا ريب في تقديم النص على الظاهر وثالثا ان الظاهر
انه ليس مرادهم من هذا التعريف التمييز عن جميع ما عداه وليس التعريف حدا تاما بل هو رسم
ناقص والمراد تعريف كل من الامر والنهي وتمييزه من الاخر ويشهد بذلك انهم جعلوا النزاع في ان الامر
حقيقة في الوجوب والنهي حقيقة في الحرمة نزاعا على حدة ولم يرد وافق التعريف ما يدل على كونهما
حقيقة فيهما مع قولهم بخلافه ومما ظهر مما ذكرنا حال المقام الاول بقسميه فلنرجع الى التكلم
في المقام الثاني اي صيغة لا تفعل وهو الحري بالتكلم فيه لكثرة فوائده لكثرة وروده في الكتاب
الكريم والسنة الشريفة فنقول في المقام الاول فيه اي كون الصيغة حقيقة في الايجاب دون الدعاء
والالتماس او حقيقة في القدر المشترك الحق انها حقيقة في القدر المشترك وهذه المسالة وان
كانت قليلة الفائدة بالنسبة الينا الا انه لا شك في كون الصيغ الصادرة من الله تعالى او رسوله او
خلفائه امرا لكونهم عالين ولكن نتكلم فيها بعون الله سبحانه لانه تثمر في الاستدلال بالاثر في المقام
الثاني فنقول الحق هو الاول لتبادر النهي منه فانه لو سمع القائل لا تفعل من وراء الجدار
يحكم بكونه نهيا من دون علم بان قائله العالي او دونه وكذا لو راى نقشا مكتوبا على شيء
يتبادر منه هذا ويدل على هذا اي على كون الصيغة حقيقة في النهي او في القدر المشترك انه لا
يصح سلب الصيغة عن النهي بيان ذلك انه لا شك ولا ريب في صحة سلب العام عن الخاص كقولك
الانسان ليس بزيد ولا عكس اي لا يصح سلب الخاص عن العام كقولك زيد ليس بانسان ووجه
ذلك ظاهر لا يحتاج الى البيان فلو كانت صيغة لا تفعل عامة لصح سلبها عن النهي بان يقال
صيغة لا تفعل ليس بنهي وعدم جوازه ظاهر فثبت كونها اخص ومساويا والظاهر ان كونها
مجازا في الدعاء ما ادعى عليه الاجماع كما هو ظاهر كلام السيد عميد الدين في المنية حيث قال العلامة

صيغة لا تفعل قد تستعمل في معان متعددة عدّ من جملتها ثم قال وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل
هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما انتهى فظهر منه انه لم يذهب احد الى كونه حقيقة
في الدعاء او في القدر المشترك بينه وبين غيره وقد حكى السيد الاستاد في المفاتيح الاجماع من بعض
على عدم كون الصيغة حقيقة في جميع المعاني بعد نقله التردد في الاشكال عن هذا المعنى ثم عدّ الاقوال في
المسألة ولم يظهر من احد ادعاء كونها حقيقة في الدعاء او في القدر المشترك بينه وبين غيره الا انه
ظاهر بقول بعض الافاضل من ظاهر الذريعة حيث قال الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو ظاهر
الذريعة والعدة ويظهر من الاحكام انه مشترك بين التحريم والتهديد والتوبيخ انتهى وما عليه مذهب من
قال بكون الامر والنهي حقيقة في الصيغة المخصوصة فالامر ظاهر لان الدعاء ليس بامر حقيقة فتكون الصيغة
مجازا فيه كما هو مذهب المحقق البهبهاني والفاضل الجواد وغيره فان قلت لا شك ولا ريب في انه لا يصح سلب
الصيغة من قول الداعي لا تعاقبني وقول الملتمس لا تفعل كذا وانكاره مما لا يمكن وعدم صحة السلب
علامة الحقيقة وكيف عن كون المتبادر الملاقيا ولو كان مجازا لصح سلب الصيغة عنه كما يصح سلب
[illegible] الاسد عن [illegible] في الحمام قلت هذا كلام لا وجه له لانه لا شك في ان صيغة لا تفعل
استعملت في الدعاء مجازا فكيف يمكن ان لا تفعل عند الرضا بان لا تفعل حقيقة في القول المخصوص والمعنى
معا وعدم صحة السلب باعتبار الاول اي باعتبار اللفظ واما باعتبار الثاني فيصح السلب ولما كان
المتبادر من السلب في المقام هو السلب باعتبار اللفظ لا باعتبار المعنى لا يصح السلب بخلاف الاسد في
المثال فان المتبادر من سلب الاسد عن الرجل هو معنى الاسد لا لفظه ولو كان المراد لفظه لا يصح
فان لفظ الاسد ترى انه لا يصح ان يقول ما قلت اسد او ما قلت الا اسدا مع تكلمه بما تقدم ومع ذلك نقول
هذا عدم صحة السلب ليس علامة الحقيقة الا ترى انه لو قال تخرج زيد جاء او عمرو فقط لا يصح سلب
جاء منه اي فجاء الذي بمعنى [illegible] ولا يلزم من هذا كونه جاء حقيقة في هذا ومثله ظاهر لا يحتاج الى التكلم
فيه وقد استدل على كون الصيغة حقيقة في النهي باستعمالها مع القرينة في الدعاء كما يقول العبد
بالفارسي گستاخي [illegible] ان كان مرادا لكنه ولو لم يكن حقيقة في النهي لا يحتاج الى هذه القرينة
لان الدعاء وطلب الادنى لم يخرج عن [illegible] وفيه نظر لان الاتيان بهذه القرينة ليس لاجل ان
الصيغة حقيقة في النهي بل لاجل دفع توهم ارادة النهي لا انه حقيقة فيهما لا يقال على هذا لو
صدرت هذه الصيغة من العالي لوجب اقترانها بالقرينة لاجل كونه مشتركا لانا نقول لم نقل
بكونه مشتركا لفظيا حتى يحتاج الى القرينة بل هو مشترك معنوي واستعماله في معناه الحقيقي
وبما لم يكن خلاف ضابطة من جانب المستعمل سواء كان نهيا او غيره لم يحتج الى القرينة بخلاف العبد

فانه

فانه لما كان النهي منه قبيحا اتى بالقرينة لتعيين احد فردي الحقيقة ويشهد بكونه حقيقة في القدر المشترك له
انه كثيرا ما يثبت بالقرينة ولكن الانصاف انه لا يخرج عن التأييد وان لم يتم كونه دليلا المقام الثاني

في ان صيغة لا تفعل وما جرى مجراها هل هي حقيقة في التحريم ذهب العلامة والسيد عميد الدين والمحقق البهائي
والفاضل الجواد [illegible] والشهيد في التمهيد وولده في المعالم والمحقق الثالث في القوانين والسيد الاستاد في
المفاتيح والشيخ حسن في شرح الوافية والفاضل الكاشاني في المناهج الى كونها حقيقة في الحظر وهو
المحكي عن المحقق ونسبه الفاضل الجواد من العقل الى الاكثر وقيل انه حقيقة في الكراهة وقيل انه حقيقة
في القدر المشترك بينهما وقيل بالوقف وهي هنا اقوال اخر ضعيفة نادرة لا حاجة لذكرها والحق
ما ذهب اليه المشهور ويدل عليه وجوه من الادلة الاول ان المتبادر من قوله لا تفعل الحرمة ولهذا
يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل وعدم التخلف والتبادر علامة الحقيقة وقد
مذمة العقلاء دليل الاعلى حرمة ولا يخرج عن الحظر والثاني انا قد اثبتنا كون صيغة لا تفعل حقيقة
في النهي والنهي حقيقة في الحرمة كما مر في المقام الاول فثبت كون صيغة لا تفعل حقيقة في الحرمة
والثالث الآية الشريفة وما نهيكم عنه فانتهوا وتقريب الاستدلال ما مر من ان صيغة لا تفعل
نهي وكل نهي يجب الانتهاء عن فعله فيجب الانتهاء عن فعل ما ذكرنا من كون الصيغة
نهيا حقيقة فيطرد منع الايراد بان هذا يكون دليلا للمادة دون الصيغة بقي هاهنا
شيء وهو ان الاستدلال بالدليلين الاولين لا يتم الا بعد العلم بصدوره من العالي من
غير استدعاء ان قلنا بكفاية العلو والعلم بالاستعلاء ان قلنا باشتراط الامرين في الاستعلاء
اشكل كما هو ظاهر فلا يمكن الاستدلال بهذين الدليلين على كون الصيغة مجردة عن جميع القرائن
حقيقة في الحرمة لانه موقوف على صدق التنبيه وهو غير معلوم لانا نعلم حال الناهي المتكلم بها
وهو قضية في واقعة فيكون مجملا فلا يتم الاستدلال ويمكن الجواب عن هذا بجواب [illegible] ان الاظهر
على مذهبنا المختار من عدم اشتراط الاستعلاء وكفاية كل من الاستعلاء والعلو ظاهر اذ لو قلنا
بامكان الاستدعاء في حق الله تعالى عن ذلك وكذا رسوله واوليائه فلا ريب في ان الاصل
لانه خروج عن الثاني فالصيغ الصادرة من الله ومن رسوله وخلفائه او غيرهم من العالي
تحمل على النهي للاصل المذكور وانا اثبت كونها نهيا فيتم الاستدلال بالدليلين السابقين والخامس
انا قد اثبتنا كون لا تفعل نهيا حقيقة فاذا صدر من العالي ولم نعلم كونه مستدعيا وغيره قد ثبت
كون عدم الاستدعاء شأنا له ولكن لم يثبت كونه للاستدعاء شأنا اقتضى يجب الحكم بكونه نهيا

يقتضي ما التحقيق لان اللفظ اصله وان علم كونه مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي فالاصل كونه مستعملا
في معناه الحقيقي وهذا الاصل وان كان جاريا بالنسبة الى قول الداني او العالي مع اشتراط الاستعلاء
القاهري مثل رفع الصوت وغلظة الكلمة معارض بعدم خروجه عن الشأن في الاول فان
الاستعلاء خلاف شأن الداني كما هو ظاهر جلي مع ان الاصل عدمه وان لم نقل بكونه خلاف الشأن
وبعدم الخروج عن الحالة الطبيعية في الثاني فانه لا شك ولا ريب في ان الاستعلاء من العالي
خلاف حالة الطبيعية وخلاف ما يكون الغالب عليه مع ان الاصل عدم الاستعلاء بلا تأمل وخفاء
ولكن يشكل اجراء هذا الاصل حال كم يكون ضائعا اذ اصدر من قائل لم نعلم انه عال او دان فلا
يجوز التمسك باصالة الحقيقة في اثبات التكلم لانه لو كان عاليا لكانت نهيا وكانت مستعملة
في معناها الحقيقي والا فلا لان ما ثبت من هذا الاصل هو صورة كون المتكلم متعينا وكان المعنى الحقيقي
والمجازي متميزان ولكن لا نعلم مراد المتكلم انه اراد المعنى الحقيقي او المجازي فيحمل الاصل على الاستعمال
الحقيقي بمعنى ان الغالب انه يريد المعنى ويستعمل اللفظ فيه وهذه الغلبة في هذا المقام غير معلوم بل
معلوم العدم لان صدوره لا تفعل عن الملتمس والداعي اكثر من ان يحصى واستعماله في المعنى المجازي هو
الغالب وليس استعمال صيغة لا تفعل في الالتماس والدعاء هي الغالبة لانهما ليس شأنهما واللفظ
الدال عليهما في الغالب هي الصيغة فالتمسك باصالة الحقيقة هنا غير معقول ونظير هذا نقول في ترديد [illegible]
تمسك باصالة الحقيقة في تقديم عرف المروي عنه على الراوي مع انه لعل المعصوم تكلم على اصطلاح
الراوي ويكون حقيقة ايضا فاصالة الحقيقة بالنسبة اليهما متساوية فان قلت انك قد قلت
سابقا ان من جملة الادلة الدالة على كون الصيغة حقيقة في النهي التبادر وانه يتبادر من لفظ لا
تفعل مع قطع النظر عن القائل انه نهي وليس معنى هذا الا ان المتكلم بها مخصص بالعالي والا لم يكن نهيا فكون
هذا تعيينا للمتكلم فيمكن التمسك باصالة الحقيقة في تعيين المتكلم قلت ما قلت سابقا ان [illegible]
من صيغة لا تفعل انها نهي معناه كونها موضوعة لهذا لا تخصيص المتكلم وبينهما فرق واضح لا [illegible]
فيه [illegible] سلمنا [illegible] صيغة الا ترى انه لو رأيت [illegible] مكتوبا فيه
صيغة لا تفعل يتبادر منها كونها نهيا بحسب الوضع ولكن لا يمكن لك الحكم بكون المتكلم بها عاليا
ولو قلت لك لعله من السفهاء فنقول اهل العرف بالتأمل ايضا فان قلت لعل هذا الاصل
عدم كون الصيغة حقيقة في النهي الا ترى انه لو رأينا [illegible] مكتوبا فيه بالفارسي [illegible]
امر [illegible] يفهم منه كونه نهيا غالبا واهل العرف والعادة يحكمون بذلك مع انه يحتمل به
فيمكن تعيين المتكلم باصالة الحقيقة قلت هذا كلام لا وجه له لان تخريم لفظ موضوع للصدق

من العالي واستعماله في غير مجازا ايضا غلط وان تكلم بها الداني بعد من السفهاء وان نصب قرينة
على المعنى المجازي من كتابة العلو وعدم اشتراط الاستعلاء فالامر ظاهر في اوامر الله ونواهيه
كذا اوامر الرسول ونواهيه وكذا الخلفاء وغيرهم من العوالي لان الاصل عدم الخروج عن الشأن في الحكم
في اثبات كونه نهيا ولا نحتاج الى اصالة الحقيقة مع انه كان في محلها وليس من قبيل جهل المتكلم
وتعيينه باصالة الحقيقة كما لا يخفى لان جهل حال المتكلم غير جهل نفس المتكلم وتثبت حال المتكلم
باصالة الحقيقة لا نفسه واما على مذهب من اشترط الاستعلاء فلازمه القول بكون جميع الصيغ الواردة
من الشارع مجازا لان اجراء الاصل مشكل على فرض عدم الاشكال معارض بالخروج عن الشأن
الذي هو هنا اول دليل على بطلان هذا القول هذا مع انا قد اثبتنا ان المتبادر من صيغة لا تفعل
هو الحرمة مع قطع النظر عن القائل فاذا كان هذا ثابتا يجب الحمل عليها سواء كان نهيا او التماسا
او دعاء ولا ثمرة مهمة في اثبات كونه غير مستند لان استدعاء العالي والتماسه لا يدل على التحريم
لانه غير دليل يجب فعله وترك الفعل حاله فاذا كان واجب الاطاعة فيجب العمل على مقتضاه ولذا يذم
العقلاء اهل العرف والعادة كما لا يخفى وكذا الداعي والملتمس لا يكونا راضيين بالترك ولذا لو
صار عاليين وكان لهما تسلط على الملتمس والمدعو الذي خالف مطلوبهما لعاقباهما فالمعنى
باني دعوتك او التمستك ان لا تفعل وعلم تحقيق الفرق بين الدعاء والالتماس والايجاب فانه
لانه في الاول بين الطالب لم يجوز ارتكاب خلاف المطلوب ولكن لما يكونا واجبي الاطاعة لم يلزم
على المطلوب منه الاجابة وفي الايجاب يكون تجويز الخلاف من جانب الطالب والا لم يكن صحيحا
ومن هنا ظهر انه لا يمكن التمسك في اثبات كون صيغة لا تفعل حقيقة في الكراهة بقول اللغويين بانه لا
فارق بين النهي والالتماس والدعاء والامر الا الرتبة لانه لا ريب في افادة هذا القول الحصر فلا يهمنا
منع الاتفاق لان الجواب عن فرض ثبوت الاتفاق ايضا ظاهر كما قلنا نظيره في الامر ردا على من يقول
بكون الامر حقيقة في الايجاب وقد اشار الى ما ذكرنا المحقق الثالث في القوانين في المقام المذكور
قاعدة اختلفوا في ان المطلوب بالنهي هل هو الكف او الترك ونفس ان لا تفعل فذهب
الشهيد في التمهيد الى الاول وهو المحكي عن العلامة في التهذيب ونسبه في التمهيد الى الامدي وابن
الحاجب وجماعة وهو المحكي عن شارح المختصر عن العلامة في النهاية انه قال ان الاشاعرة المطلوب
بالنهي فعل ضد المنهي عنه ونسبه الشارح الجواد وصاحب المعالم هذا القول الى الاكثر وذهب ابو هاشم
والغزالي الى الثاني كما هو المحكي عنهما في التمهيد وهو مختار العلامة في النهاية على ما نقل عنه والبرهان
المحقق البهائي في الزبدة والتحكيم والجواد في شرحها والمحقق الثالث في القوانين والسيد الاستاد في المفاتيح

وصاحب المعالم وهو المنسوب الى الاكثر والحق هو الثاني واعلم ان الكلام هنا يقع في مقامين الاول
في الوضع اللغوي والثاني في الامتناع العقلي بمعنى انه هل يمتنع ان يكون الترك مطلوبا ام لا
والامتناع العقلي ان ثبت لا يستلزم ان يكون الموضوع له هو الكف بل يمكن ان يكون هو الترك
لان امتناع كون النهي مطلوبا لا يستلزم ان لا يكون موضوعا له كما لا يخفى فان لو امر بالطيران
الانسان مع انه يمتنع مطلوبية الطيران من الانسان لعدم القدرة عليه ولم يقل احد انه ليس
بحقيقة غاية الامر انه يلزم ان يكون من قبيل التمني اي مجازا لا حقيقة ولا يضر فيهم بلا تامل
ولا شبهة والحق ان الترك هو الموضوع له وهو المطلوب لنا على المختار وجوه من
الادلة الاول التبادر العرفي فانه لا يفهم من قول القائل لا تزن الا ان المطلوب تركه الزنا لم
يخطر بالبال احد الكف الثاني انه لو كان المطلوب الكف لكان الشخص الذي اراد الفعل و
منعه المانع ولم يتمكن من الفعل عاصيا ومخالفا للسيد فانه مأمور بالكف ولم يأت به
يقينا والحال انه لم يقل في العرف والعادة انه خالف السيد ولم يأت بمطلوبه بل يصرحون بعدم
المخالفة كما يقول صلوح العبد له اني امتثلت لان لا اخالف السيد ويستحق العقاب ولو
كان المطلوب هو الكف لا معنى لقوله لئلا تخالفه وما يتراءى في النظر من استحقاقه
للعقاب لاجل قصد المعصية لا لعدم الاتيان بالمطلوب فان قلت يلزم ان يكون هذا الشخص
مستحقا للثواب لاتيانه بالمطلوب وفساده غني عن البيان قلت هذا كلام خال عن التحقيق
لان الاتيان بالمطلوب مرحلة والامتثال مرحلة اخرى والثواب فرع الامتثال لا الاتيان
بالمطلوب فقط الا ترى انه لو امر السيد عبده باتيان سيف فاتى به لقتل امرء وسببه لا لاجل
امتثال امره مع علم السيد بالقصد لم يقل احد انه لم يات بالمأمور به والحال انه لم يستحق الثواب
بالضرورة والبداهة والثالث انه لو كان المطلوب هو الكف للزم ان يكون اكثر الناس
عاصيا لان الكف لا يتحقق الا ان يكون له ميل يخالف النفس ولم يفعل وهذا لم يتحقق في حق
اكثر الناس بالنسبة الى جميع المعاصي بل الزاهدين العابدين الورعين لا يتصورون
المعاصي فضلا عن الميل اليها فهم من الفساق اعصى العصاة فان قلت النهي لم يتعلق بمثل هذه
الاشخاص لان الكف لم يتصور في حقهم فلم يكونوا عاصين لانهم لم يكونوا مكلفين وهذا نظير
التصريح بالكف مثل كفوا عن الزنا كانوا قلنا ان وجوب الكف يكون مختصا بالاشخاص
الذين كانوا مائلين ومشتاقين الى الفعل فكذا لا تزنوا وامثاله يكون مختصا بهذه الاشخاص
قلت مآل الكلام الى ان تنجز وجوب الواجب مشروط ومعلق على الميل فليس بواجب مطلقا وهذا كما

لا وجه له لانه امر بالكف والتقييد في اللفظ والاصل عدمه ويجب عليه الكف مطلقا وله مقدمات
ومن جملتها تحصيل الميل وهو يتحقق غالبا بالمقابلة مع الاجنبية الباكرة الحسناء المليحة الظريفة
الممكنة المنافية معها من التصرف فيها كيف شاء فيجب عليه تحصيل المقدمات وجوبا تبعيا وليس من
قبيل الواجب المشروط بالنسبة الى هذه المقدمات حتى لا يجب تحصيلها لان مقدمة الوجوب تحصيلها
ليس بواجب كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تزنوا
فان مقتضى القاعدة ما ذكر خرج الاول من تحت القاعدة بفهم العرف فيه التقييد وبقي الثاني
تحتها لعدم ثبوت فهم العرف فيه التقييد فاذن يجب تحصيل هذه المقدمات التي اشرنا
الى بعضها وهو باطل بالاجماع والضرورة والبداهة لم يحصلها احد ولو وجد لالامه اهل العرف
والعادة فضلا عن الحكم بوجوب تحصيلها من باب المقدمة فثبت بطلان كونه مكلفا بالكف
واذا لم يكن مكلفا بالكف يكون مكلفا بالترك وهو المطلوب فثبت انه لو كان مكلفا بالكف
لصح سلب الحقيقة عنه في صورة عدم الميل لانه لم يكن مامورا كما اشرنا اليه انفا وعدم صحة السلب
معلوم كما لا يخفى على من تامل مع انه يجب عليه القول بصحة سلب النهي عنه عن الزنا لان النهي عبارة
عن الامر بالكف ومعلوم انه لم يتعلق بالزنا فيه بنظره جميع ما ذكرنا ان صيغة لا تفعل موضوع
لطلب الترك وهو مطلوب ايضا فاذكر من ان العدم غير مقدور فكيف يكون مطلوبا ان عجزنا
عن جوابه فهو شبهة في مقابل البديهة مع ان جوابه ايضا ظاهر وهو ما اشار اليه صاحب المعالم
والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن
نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة
ومثل هذا اجاب الفاضل الجواد والمحقق القمي لنفي القدرة عن وقد استدلوا على مطلوبهم بدليل اخر
قد اشير اليه الاشارة واليه اشار الفاضل الجواد بقوله وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي و
الثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان الكلم بمن لم
يسرق ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا ثم اشار الى
جوابه بقوله ويمكن المنع من كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا قد اثبتنا
ترتب الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف وهو يبطل ما قالوا انتهى وفي هذا الجواب نظر
لان كون تارك الزنا مثابا وان لم يقصد تركه الفعل لاجل الامتثال بل حصل الترك لعدم ارادته
او لعدم اخطاره او لمنع المانع غير معلوم بل معلوم العدم نعم يمكن ان يقال بكونه مثابا في هذه
الصورة لو كان له قوة حاصلة بتوطين النفس على الامتثال والاجتناب عن كل ما نهي عنه بحيث لو

استحقه او كان نادراً عليه لاجتنبه عنه والمذهب المحقق الثالث في القوانين ولعل هنا امرٌ
ايضاً وهو ايضاً لا يخرج عن الاشكال ثم ونظير جواباً لاستدلال ما سبق حجة الاولى في كون المط
بالنهي هو الترك ونفس ان لا تفعل انه لو كان المط هو الكف لكان هذا مجازاً بلا حقيقة لانا
قد اثبتنا كون الترك هو المعنى الحقيقي بالتبادر ودعوى ان قلنا بجوازه ولكنه بعيد غاية البعد
سيما ان قلنا ان الواضع هو الله تعالى لان صدور العبث عنه ممتنع قطعاً والوضع ايضاً
يكون بلا فائدة وما يتخيل كونه ثمرة من جهة التجوز فهو ليس ثمرة يعتمد عليها الحكيم على انه
كما لا يخفى ونقول هيهنا تفصيل ايضاً وهو ان الثواب والعقاب فرع الامتثال وهو لا
يتحقق الا باتيان المط بقصد الطالب بها كما ان المطلوب ما يوجد ابراء منها عنه فلا فرق
بين الامر والنهي من هذه الجهة اي من جهة الثواب في صورة قصد الامتثال فيهما وعدمه
في صورة عدمه فيهما وما ترى اي من الحكم بكونه مثاباً في صورة الكف من دون الاطلاع
على قصده والحكم بترتب الثواب على الاوامر وانها داخلة في العبادات والنواهي داخلة
في التوصليات المعاملات انما هو لاجل ان صدور الفعل من الفاعل المختار بدون
النية قليل الوقوع بل غير واقع بل ادعى كونه غير ممكن فاذا كان كذلك فلابد ان يحصل الامتثال
لاجل حصول القصد فهو بدون مداره بخلاف الترك فلعل الغالب فيها انما هو لاجل
الذهول او لعدم وجود الداعي على الفعل فلا يحصل الامتثال لعدم القصد ولذا
لو ترك بقصد التناهي قلنا بكونه عبادة وكونه مثاباً وكذا في الامر لو اتى بدون قصد
الامر بل لغرض اخر لم نحكم بكونه مثاباً فظهر ان الثواب موقوف على النية ولا مدخلية
للكف في تحققه ولا للترك بل في عدمها بل يجتمع مع كل منهما اذا اقترنا بالنية ولذا نقول
بترتب الثواب على الترك وان لم يكن في ضمن الكف كما لو عدّ الشخص نفسه مطيعاً بحيث
لو جاء امر او نهي

اختلفوا في دلالة النهي على التكرار والدوام فذهب الاكثرون الى افادته الدوام فيكون
معنى قول القائل لا تضرب لا تضرب ابداً فان ضرب مرة كان عاصياً وذهب بعضهم الى
عدم افادته ذلك وهم بين فريقين فقال بعضهم بكونه مشتركاً لفظياً كالسيد المرتضى
وابن زهرة وعن بعضهم انه للقدر المشترك كالعلامة في التهذيب واما القول بكونه
حقيقة في المرة فلم نعلم قائله الا انه ظاهر كلام الشيخ حيث قال والذي يقوى في نفسي
انه ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكي عن
بعض التوقف في المسألة انتهى كما هو المنقول عنه في المفاتيح وانما قلنا ظاهر كلامه لانه يحتمل ان
يكون مراده باقتضائه الامتناع مرة من جهة حصول الامتثال بالمهية في ضمنها وكون المطلوب
هي المهية وهو الموضوع له ولكن قلنا باقتضائه الامتناع مرة لاجل حصول المطلوب وهو
ترك المهية في ضمنها ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال فلا دليل على امتناع الزائد عليها كما نقول
بمثله في الامر فانه وان لم يفد المرة بحسب الوضع ولكنه يفيد المرة الجنسية بالمعنى المتقدم
نعم فرق بين الامر والنهي فان المطلوب في الامر ايجاد المهية وهو يتحقق في ضمن المرة
بخلاف النهي فان المط فيه ترك المهية وهو لا يتحقق الا بترك جميع الافراد ومن جملة الافراد الفرد
المتحقق في الآن الثاني فلا يتحقق ترك المهية الا بتركه ان قلنا كون ترك المهية مط
في ضمن اي فرد كان هو المط يقتضي ترك جميع افراد المهية في الزمان المطلوب فيه الترك
ولم يكن دلالة اللفظ على كونه مطلوب الترك في جميع الازمان او في بعض الازمان كما هو المفروض
ولم يكن دلالة المطلوبية ترك المهية مط على ترك افرادها في الآن الثاني لامكان الاتيان
بالمط وهو ترك المهية بان يترك جميع افرادها في زمان فيحصل الامتثال لحصول المط وهو
ترك المهية فما قلت من انه لا يمكن الامتثال الا بترك جميع الافراد في جميع الازمان لان المط
هو ترك المهية ولا يتحقق الا بهذا ظهر فساده لما عرفت من امكان الامتثال نعم لو كان المط

هو ترك المنهي في جميع الازمان كما لمدة لكنه خلاف الغرض وليس كلامنا فيه ولا اختصاص له
بالمنهي بل يترك الفرد ايضا كذلك فظهر ان النزاع الواقع في ان النهي هل يفيد الدوام لا دخل له
في الدلالة على نفي جميع الافراد او بعضها بل بينهما عموم من وجه كما يظهر بالتامل فانه يمكن المطلوب
ترك جميع الافراد في جميع الازمان فيكون معنى لا تضرب لا توجد فردا من افراد الضرب في وقت
من الاوقات ويمكن ان يكون المطلوب ترك الجميع في وقت فيكون معنى لا تضرب لا توجد جميع من
افراد الضرب في وقت ما من الاوقات ويمكن ان يكون المطلوب ترك المهية في ضمن البعض
دائما فيكون معنى لا تضرب لا توجد ماهية الضرب في الجملة في جميع الازمان ونظيره هذا اكرم العلماء
فانه ان قلنا بافادة الامر التكرار يفيد وجوب اكرام جميع العلماء في جميع الاوقات والا
يفيد وجوب اكرام جميع العلماء في زمان واحد وكذا اكرم زيدا فظهر انه لا تلازم بين
جميع الافراد وجميع الازمان وبعض الافراد وبعض الازمان بل يجتمع كل منها مع الآخر
فاذا اثبتنا كون الصيغة حقيقة في الدوام لا يلزم منه الدلالة على نفي جميع الافراد بل هو
نزاع آخر والعلماء قد ذكروا المقام الاول والنزاع فيه وعندنا المقام الثاني ويظهر من كلماتهم
عدم الخلاف في ان النهي يدل على طلب ترك جميع الافراد سواء قلنا بافادته الدوام ام لا
ان ههنا مقامين ولا دخل لاحدهما في الآخر والمذكور في كلام القوم انما هو
الاول واما الثاني فلا ونحن نذكر المقامين فنقول بعون الله   فالحق فيه دلالته
على طلب ترك جميع الافراد دون بعضها وذلك ليس لاجل ان المطلوب هو ترك المهية فلا يتحقق
الا في ضمن جميع الافراد ولان مطلوبية ترك المهية في الجملة يتحقق في ضمن ترك البعض
والكل نعم لو كان المطلوب هو ترك المهية في ضمن اي فرد كان فالامر كما ذكرت ولكن ذلك
محتاج الى الدليل ولا يتم بمجرد كون المطلوب هو ترك المهية لما عرفت وتظهر الثمرة فيما لو اتى بفرد
وترك الباقي فان قلنا بان المطلوب هو ترك المهية في ضمن البعض لم يكن عاصيا بل يكون ممتثلا
لاتيانه بالمطلوب وهو ترك المهية في ضمن البعض وان قلنا بان المطلوب هو ترك المهية في ضمن الجميع
كان عاصيا ومستحقا للعقاب كما هو ظاهر وهذا يكون ثمرة ان قلنا ان مطلوبية الترك في
ضمن الجميع فاذا اتى بفرد منه يصدق عليه انه لم يأت بالترك في ضمن جميع الافراد فيكون
ممتثلا ولكن الحق فيه انه استغراقي وافرادي لا مجموعي وتركيبي وسيظهر عليك وجهه
فلنذكر اولا الاصل في المسألة فنقول مقتضى الاصل فيها كون صيغة لا تفعل حقيقة في القدر
المشترك بين طلب ترك المهية في ضمن المجموع وفي ضمن البعض لانه قد استعمل في كل منهما كما في لا

تضرب

لا تضرب باي ضرب كان ولا تضرب بالخشب والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما ثم الادلة الدالة على ان المطلوب هو ترك المهية في ضمن جميع الافراد فنقول
تدل عليه وجوه ثلثة   التبادر فانه يتبادر في العرف والعادة من قول القائل لا تزن طلب
ترك جميع الافراد ولذا لو اتى المنهي بفرد من المنهي عنه يعد في العرف والعادة عاصيا   ان ترك
٢ المهية في ضمن البعض متعذر لانه لا يمكن للفاعل الاتيان بجميع افراد المهية في زمان واحد مثلا الزنا
افراده لا تتناهى فلا يمكن الاتيان بجميعها فلا بد من ترك بعضها ولذا نقول بعدم صحة طلب جميع
الافراد لانه تكليف بما لا يطاق فلا معنى للنهي عن بعض افراد المهية لانه شيء بدون الطلب متحقق
فلا معنى لطلبه نعم لو طلب ترك فرد مخصوص فلا يرد عليه هذا ولكنه خارج عن الغرض نعم لو
قلنا بوجوب النية في الترك لا يكون الطلب لغوا لان ترك البعض مع النية غير ترك البعض بدون
النية ولكن حيث قد عرفت ان الاصل في الاوامر والنواهي التوصلية تخرجنا عن تحت هذا
الاصل بالدليل في الاوامر واما النواهي فبقيت تحت الاصل على ان الدليل على عدم وجوب النية
فيها موجود   غاية ما ثبت من هذا الدليل هو نفي مطلوبية ترك المهية في ضمن البعض واما نفي
كونه موضوعا له فلا يثبت من هذا الدليل   ما ذكرته هو حق ولا يثبت من هذا الدليل الا
نفي المطلوبية ولكن بنضم اليه مقدمة وتتم بها الاستدلال على نفي الوضع وهي انه على هذا يلزم كون هذا
اللفظ مجازا بلا حقيقة وهو وان قلنا بجوازه ولكن لا شك في كونه خلاف الظاهر كما هو ظاهر فلا
يصار اليه بدون قاطع او ظاهر   انه لا شك ولا ريب ان المادة موضوعة للمهية وكلمة لا موضوعة
لطلب الترك والاصل بقاء المعنى الافرادي على حاله والاصل عدم التغيير وعدم وضع آخر والتركيب
لا يفيد الا تعلق طلب الترك بالمهية فاذن يجب الحكم بترك الجميع بمقتضى القاعدة ولا يمكن ان يثبت هذا
اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز بل المتبع ما هو المتبادر عند التركيب لانا نقول مع ان هذا الاصل مسلم
عندهم لان مرجع هذا الى اصالة عدم النقل وعدم تغير الحادث وهو جار يلزم ان يكون وضع
المفردات بلا ثمرة لان الثمرة المتصورة في اوضاع المفردات ليست الا الافادة في التراكيب فاذا لم يكن
وضع المفردات ملحوظا في التراكيب بل المتبع ما هو المتبادر منها لا يكون مجملا فلا ثمرة في وضعها
ويكون وضعها بلا ثمرة وهو لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم على الاطلاق ولكن يمكن الجواب عن هذا
الدليل بمنع وضع المفردات لما ذكرت فان كلمة لا موضوعة لطلب الترك اما ترك الجميع او البعض
فلا يثبت وان لم يكن ثابتا فلا معنى للاستصحاب كما هو ظاهر ونظير ما ذكرنا كون العموم استغراقيا
لا مجموعيا لان ما تقدم من الدليل العقلي يجري فيه ايضا كما لا يخفى هل الدلالة على كون ترك المهية

في ضمن جميع الافراد هو المطلوب يكون من جهة الدلالة اللفظية او من جهة الدلالة العقلية ومن
باب المقدمة لان المطلوب هو ترك الطبيعة مطلقا ولا يتحقق الا بترك جميع الافراد وتظهر الثمرة
فيما لو عصى واتى بفرد فلو كان المط هو ترك الطبيعة فح لو اتى بفرد اخر لم يكن عاصيا لان المط
هو ترك الطبيعة وهو قد خالف فيه ولم يمتثل فالاتيان بفرد اخر لم يكن مخالفة لان المخالفة قد
تحقق وان كان المط هو ترك الافراد اصالة فالاتيان بكل واحد من الافراد يكون مخالفة والحق
هو الثاني للتبادر العرفي فانه لو اتى العبد المنهي بفرد بعد اتيانه بفرد اخر يذمه اهل العرف
لاجل اتيانه بالفرد الثاني ايض وهكذا ويظهر ما ذكرت دلالة اللفظ على العموم الاستغراقي المجموعي
والا لا معنى للمذمة على اتيان فرد ما للمرة الثانية فيكون الدليل الدال على العموم الاستغراقي هو المجموعي
العقل واللفظ فلعد المقال الجلية لا العين للدلالة المتعال قد عرفت دلالة النهي على طلب ترك جميع
الافراد بالوجوه الثلاثة المتقدمة التي   التبادر فانه يتبادر من قول القائل لعبده لا تضرب
ان مطلوبه ترك جميع افراد الضرب حالتا هي علمه انه لو اتى بفرد من افراد الضرب يستحق العقوبة
العادة عاصيا كما هو ظاهر بالعيان والوجدان   الدليل الاعتباري العقلي فانه لا شك ولا
ريب انه لا يمكن الاتيان بجميع الافراد المتصورة للطبيعة فانه لا يمكن للمكلف الاتيان بالجميع
في زمان واحد بل في جميع الازمان كما لا يخفى فبعضها متروك يقينا فلا معنى لطلب تركها لا
لا يتعلق الا بالمقدورات وقد عرفت ان ترك البعض غير متحقق ودعوى لو قلنا باشتراط النية
في ترك المنهي عنه وكونه عبادة لا يمكن طلب الترك لغوا لان ترك بعض مع النية غير ترك
بدون النية والمطلوب هو الاول والحاصل هو الثاني ولكن لا يمكن القول هنا لما بينا من ان
الاصل في الاوامر والنواهي التوصلية كما حررنا في اوامر الشرع بالدليل ودعوى الباقي تحت الاصل
مع ان الدليل على عدم وجوب النية موجود   غاية ما يثبت من هذا الدليل كون ترك البعض
مطلوبا لا وجه لغوا ما لكونه موضوعا له فلا يثبت هذا الدليل   نعم هذا الضميمة اجماع
المركب او كونه مجازا بلا حقيقة وهو وان قلنا بجوازه فلا ريب في بعده فلا يصار اليه
قاعدة الاشتقاق وهي انه لا شك ولا ريب ان النهي كالنفي في دلالتهما على نفي الجميع لا
بسبب ان الضرب الخالي عن اللام والتنوين موضوع للطبيعة ولا يفيد التركيب الا طلب ترك الضرب
فمادة الاصل بقاء المفردات على حالها فيكون معنى لا تضرب طلب ترك جميع افراد الضرب اقتضاء
للقاعدة المذكورة ولكن قد عرفت ان اجراء هذه القاعدة في هذا المقام لا يخلو عن اشكال لا
كون النهي كالنفي في كونه حقيقة في نفي العموم غير معلوم بل يجتمع مع كل من نفي الكل والبعض ونفي الطبيعة

من حيث

من حيث انه نفي الطبيعة لا يدل على نفي الجميع بل يجتمع مع نفي البعض والكل فعلى مدعي الزيادة و
الخصوصية الاثبات ثم   لا شك ولا ريب ان النهي قد يقيد بالعموم كقولك لا تضرب
جميع انواع الضرب وقد يقيد بالخصوص كقولك لا تضرب هذا الضرب الخصوص من دون تناقض
ولا تكرار كما يفهم ذلك في قولك رايت اسدا حيوانا مفترسا ورايت اسدا في الحمام ومثل
قول القائل اضرب وجوبا واضرب استحبابا فانه يفهم في الاول التكرار وفي الثاني التناقض
فيكون حقيقة في القدر المشترك لا يقال فعلى هذا يكون مجازا فيهما معتبرا بقرينة العموم في
الاول وبقرينة الخصوص في الثاني لارادة الخصوصية فيهما لانا نقول المقيد بقيد المتصل
لا يكون مجازا حتى ان بعض العلماء من الاصوليين قال يكون العلماء في اكرم العلماء الطوال
حقيقة لانه لا يفهم فيه تناقض وفرق ظاهر بينه وبين رايت اسدا في الحمام مع ان هذا
القيد المتصل لا للنهي فان الضرب قد يقيد بالخصوص وقد يقيد بالعموم والمجازية في المدخول
لا تستلزم المجازية في لا الا ترى انه اذا قال القائل لا تضرب واراد بالضرب القتل لا يستلزم
ان يكون النهي مجازا ولم يقل به احد وكذا لا يكون لطلب ترك المدخول وحقيقة وهذا المعنى
سواء كان عاما او خاصا مقيدا ام غير مقيد ويكون من قبيل ادوات العموم مثل كل فانه موضوع
للعموم ولكن عمومه بحسب المدخول فالكل في نحو قول القائل اكرم كل عالم طويل يكون حقيقة
ان كان ادخاله بعد تقييد العالم   ما ذكرته من قبيل الدليل هو في مقابله ويدل على ان
النهي من حيث انه نهي لا يدل على العموم بحيث انه اقتضى كون المدخول عاما كما هو مقتضى الثاني
فانه لو استعمل في الخصوص كان مستعملا في غير ما وضع له فانه لم يقل احد بكونه لا في لا تضرب
بالبعض مجازا بل هو حقيقة بلا شك ولا شبهة ومن قال بكون النهي للعموم ان اراد كون لا النهي
لا النفي حتى يكون في نحو لا تضرب بالضرب الخصوص فكلامه ضعيف لا وجه له   مع من يقول بعدم
العموم لما ذكرنا من الدليل وان اراد من كون النهي للعموم مثل لا تضرب وفي صورة عدم التقييد فكلامه
متين وما ذكره المستدل لا ينفع مع وجود تبادر العموم لان التقييد بالقيدين انما هو في اصل النهي لا
وخصوص لا تضرب بهم لو تقييد بالقيدين من دون تناقض ولا تكرار لقلنا بكونه للقدر المشترك
وعدم ثبوته معلوم ثم   انا كان النهي حقيقة في القدر المشترك فالدليل على كون لا تضرب
لا تضرب حقيقة في العموم مع ان نفي الطبيعة قد يكون في ضمنه وقد يكون في ضمن البعض   لم نقل
بكونه حقيقة في العموم من باب قاعدة الاشتقاق حتى يرد ما ذكرت بل نقول بكونه مفيدا للعموم من
جهة التبادر فانه لا شك ولا ريب انه يتبادر من قول القائل لا تضرب طلب ترك القيام اي ضرب كان

ولذا لو وجد المنهي فرداً من افراد الضرب حقيقة صار عاصياً عند اهل العرف والعادة وكان مستحقاً للعقاب
من السيد ولو عاقبه لم يكن مورداً للملامة ولو لم يفهم منه العموم لم يكن الامر كذلك والمناقشة على انه
يمكن اجراء قاعدة الاشتقاق واثبات العموم بها بان يقال لا شك ولا ريب ان المتبادر من الضرب
هو الطبيعة والمهية على سبيل الاجمال والاهمال وكذا لا النفي المدخول ان عموماً فعموم وان خصوصاً
فخصوص فيكون حقيقة في نفي العموم لثبوت العموم في المدخول بالتبادر فتأمل ومما ذكرنا يظهر انه
لا بد من القول بكون القيد تأكيداً في مثل لا تضرب جميع انواع الضرب ولا ضير فيه اذ التصريح بما علم
ضمناً تابع وحيث قد عرفت ان لا تضرب هذا الضرب المخصوص يكون حقيقة فلا يلزم ان يفهم
فيه التناقض ومطلوبنا هو كون لا تضرب حقيقة في العموم حاصل ولا يضرنا عدم فهم التناقض
لما عرفت على انه بعد ثبوت التبادر في البين لا تقدح هذه القاعدة الا ترى انهم يقولون ان العلماء
يفيد العموم وحقيقة في الجميع ويقولون بكونه مجازاً في نحو اكرم العلماء الا زيداً مع انه لا يفهم التناقض
وليس مثل رايت اسداً في الحمام كما هو ظاهر بالعيان والوجدان فلا يلزم ثبوت التناقض في
كل مجاز نعم هيهنا شيء وهو ان هذا العموم هل هو لفظي بمعنى ان يكون المتبادر نفي فرد فرد او عقلي
بمعنى ان المتبادر هو نفي المهية من حيث هي ويكون الافراد منفية من باب التلازم وتظهر الثمرة
فيما لو جاء النهي عن شيء ان قال لا تشرب الخمر ثم اجبر المنهي على شرب مقدار من الخمر فان قلنا بكون
العموم من باب التلازم ومن جهة ان المهية منهي عنها لا يكون شرب الزائد مما اجبر عليه حراماً لانتفاء
النهي عن المهية لان ترك المهية غير مقدور فلا يجوز التكليف به فاذا انتفى النهي عن المهية لما مر فلا
مقتضى للحكم بحرمة الزائد كما هو المفروض   المهية في ضمن هذا الفرد تركها ممكن فلا ضير في
التكليف به فلا يجوز له شرب الزائد مما اجبر عليه   هذا الكلام لا وجه له لان المفروض ان المهية
من حيث هي مطلوب الترك وهو المتبادر من اللفظ فاذا لم يمكن الاتيان بها ارتفع النهي عن المهية كما
لو قال ائتني بعشرة عبيد ولم يمكن له اتيان العشرة ارتفع التكليف يقيناً ولم يقل احد لوجوب الاتيان
بالتسعة   القرينة على قسمين عقلي ولفظي فاذا كان احدهما مانع اللفظ صرف اللفظ عن
ومنع الحمل على معناه الحقيقي ولا شك ان القرينة هنا قائمة وهو قبح تكليف ما لا يطاق فيجب الحمل
على اقرب المجازات وهو النهي عن جميع الافراد الممكن الترك   هذا موقوف على علم المتكلم
بهذه الحالة وعلى فرض علمه يكون من باب علم الامر بانتفاء الشرط ويكشف عن كون التكليف ظاهرياً
لا انه مكلف بشيء آخر مع ان التكاليف الواردة في الشرع تكون متعلقة بالانواع لا بالاشخاص فتدبر
ان هذا العموم يتبع الاصل لان المتبادر من قول القائل لا تضرب هو ترك المهية ليس الا

قال

ولا تامل في هذا التبادر ولكن يشكل هذا بانا نرى بالعيان والوجدان مذمة اهل العرف على
ارتكاب الزائد مما اجبر عليه ولو كان المطلوب هو ترك الطبيعة وتكون هي المنهي عنها لا يكون معنى
للذمة والملامة لما عرفت ويمكن ان يرفع هذا الاشكال بان الافراد وان كان تركها مطلوباً تبعاً
ولكن لجهة اصالتها ايضاً بيان ذلك ان التبادر وان كان هو المهية ويكون هو المهية في ضمن
جميع الافراد بمعنى ان تكون الافراد مطلوبة الترك لوجود المهية في ضمنها   قد ظهر مما
ذكرنا ان النهي يدل على نفي جميع الافراد للتبادر العرفي ودفع كون تقييده بالجميع تكراراً ويفهم منه
التكرار ايضاً فانه يفهم من قول القائل لا افعل جميع الصلوات تكراراً وهذا ايضاً دليل على كونه حقيقة
في نفي الجميع فما ذكره المستدل من عدم فهم التكرار في مثل كلام لا وجه له وما ذكره من عدم فهم التناقض
في الخصوص مثل لا تضرب بالخشب المخصوص فهو في مقامه ولكن لا ينفعه لان غاية ما يثبت كونه
لا حقيقة في القدر المشترك بين نفي جميع الافراد وبعضها وليس من قبيل النفي فانه لا بد
ان يكون مدخوله الجنس بل هو من قبيل ادوات العموم فكما ان عموم الكل يكون بحسب المدخول
فكذا نفي لا يكون بحسب المدخول ان كان مطلقاً فمطلق وان مقيداً فمقيد على ان هذا القيد المخرج
والموضوع فانه لا شك في انه يفهم من قول القائل لا تضرب ضرباً شديداً ان الشديد قيد للمضروب
وكذا لا يكون داخلاً المقيد والمقيد ويكون حقيقة من قبيل كل عالم طويل فانه حقيقة لان
استعمال الكل بعد التقييد فلا يكون مجازاً لان عمومه بحسب المدخول فاذا كان المدخول مقيداً
فعمومه بحسبه ولا يلزم ان يكون لا تضرب حقيقة في القدر المشترك ايضاً بقاعدة عدم التناقض
لان التقييد بالقيد المتصل حقيقة ولو دفع علينا كما قال النظر لذلك بعض الاصوليين في العلماء
فانه قال العلماء حقيقة في العموم ومع ذلك نقول اكرم العلماء الطوال ايضاً حقيقة فلا يلزم
من عدم التناقض في لا تضرب هذا الضرب المخصوص ان يكون لا تضرب حقيقة في القدر المشترك
بين الخصوص والعموم بمعنى ان يكون مهملاً على انه يرد عليه ما ورد علينا وهو انه اذا كان
حقيقة في القدر المشترك يلزم ان يفهم التناقض اذا قيد بالقيد بين العموم والخصوص لانه
لا شك ولا ريب ان المنافات بين الاطلاق كما هو المفهوم من المطلقات وبين تعيين
خصوص القيد بين ظاهرة ويكون استعماله في كل من الخصوصيتين مجازاً والحال انه لا يفهم التناقض
الا ان نقول بمقالة سلطان العلماء في المطلقات فانه قال بكونها حقيقة في مطلق المهية
لا في المهية المطلقة ولذا يقول بعدم التعارض بين اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فان
المستفاد من اعتق رقبة وجوب مطلق الرقبة اما انه اي فرد مؤمن او كافر فمخير بينهما فلا

دلالة

للفظ على شيء من المذكورات ولكن يثبت الاطلاق بالاصل ثم لا تمرع بين الصحيح والاعمى لان الاعمى
بناء على هذا لم يكن له اطلاق اجتهادي ودليل لفظي حتى يتمسك به في عدم وجوب السورة مثلا ولا
يعارض الدليل الدال عليه فظهر ان في المثال المذكور لا يكون تقييد لو منعنا قضاء وقيد المطلق لعدم
دلالته على الاطلاق وعلى هذا لو قيد المطلق بقيد في الجملة يكون تكريرا وتاكيدا ولا يلزم
على هذا القائل سوى ذلك شيء آخر من التناقض والتكرار ولكن لا يقول المستدل بهذا
القول فيكون على مذهبه تناقض عليه من باب التقييد بكل من الخصوصيتين وتقييد في الجملة
ولكن لا يخفى عليك انه بناء على مذهب المستدل يلزم التكرار ايضا كما اذا قال لا افضل مطلقا
صلوة شئت فالمحذور الوارد على مذهبه اكثر فعدم القول به احرى على انا لا نحتاج الى
هذا الجواب بعد وجود التبادر في البين المستدل يتمسك في اثبات مطلوبه وهو كون
النفي حقيقة في القدر المشترك بانه استعمل في العموم والخصوص والاصل في اللفظ المستعمل في
المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل
هذا الاصل هو المتبع لو لم يكن الدليل موجودا وانت عرفت وجود الدليل وهو
تبادر طلبية الجميع على انا نمنع كونه مستعملا في المعنيين بل المستعمل في المعنيين هو
المدخول كما قلنا انه المقيد بالقيدين واما لا فيكون مستعملا في النفي على سبيل الكلية في
جميع الاوقات فان قول القائل لا تضرب ضربا شديدا يكون لا لنفي جميع افراد الضرب الشديد
لا لنفي البعض فيكون لا لنفي المدخول عاما فعلى ما هو المسلم عندك يلزم ان يكون
الضرب الذي هو مدخول الكلمة لا حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص بمعنى كونه
مهملا فيلزم ان يكون نفي لا ايضا مهملا لان لا ليس الا لنفي المدخول واذا كان المدخول حقيقة
في القدر المشترك بين العموم والخصوص وهو مطلق الضرب فيكون لا لنفي هذا فلا دلالة له
العموم ولا على الخصوص فكيف يحكم بكون لا تضرب حقيقة في نفي جميع الافراد على انه يمكن ان
يقال ان هذا الجملة اعني لا تضرب قد يتقيد بالعموم وقد يتقيد بالخصوص فالاصل فيهما ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بعد ما بينا من ان لا لنفي المدخول عاما لا مجال لهذا الكلام
لانه يكون لنفي الماهية عاما ونفي الماهية عاما ليس معناه الا نفي جميع الافراد نعم لو كان القيد
للمركب دون المدخول فقط كما ادعيت فلا معنى للحكم بالعموم وانت قد عرفت ان الظاهر ان
القيد للمدخول لا للمركب بيان ذلك ان الضرب قد يتقيد بالعموم وقد يتقيد بالخصوص فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما كما قد يتقيد بالشديد والخفيف فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما

وهو

وهو مطلق الضرب ويكون لا لنفي المدخول عاما ان كان قابلا للعموم لانه يلزم ان يكون مدخولها
عاما كما يلزم ذلك في الكل فاذا دخلت على الضرب الشديد يكون لنفي جميع افراده ولذا لو قال السيد
لعبده لا تضرب الضرب الشديد فضرب ضربا شديدا يذمه اهل العرف والعادة وكذا اذا دخلت
على الضرب الخفيف واذا كان مدخولها الضرب من دون تقييد بالقيدين يكون لنفي جميع افراده
من الشديد والخفيف والخصوص والعموم وما ذكرت من كونه مهملا لا وجه له لان معنى هذا كونه
مشتركا لفظيا والمستدل لا يرضى بهذا ولا يقول به مع انه خلاف ظاهر التقييد بالقيدين فضلا
عن ان يكون هذا دالا عليه هذا ولكن لا يخفى عليك ان هذا الجواب عن الجواب عن استدلال
المستدل بقاعدة التقييد بان هذا قيد للمدخول لا للداخل كما قلناه في ترتيب المستدل انما ليس
في مقامه مطلقا بل فيه تفصيل وهو انه ان اراد المستدل التقييد بالقيدين مثل الشدة والخفة
فهو في مقامه لانه لا شك ولا ريب ان الشدة والخفة من قيود الضرب ويكون لا داخلا على
المقيد والمقيد ويكون لا لنفي جميع افراد الضرب الشديد فيكون هذا دليلا لنا لا علينا ولا يلزم
فيه ارتكاب خلاف ظاهر نعم لو دخل لا على الضرب من دون تقييد واريد به نفي بعض انواع الضرب
وهو الشديد فيكون دالا لنا وانت قد عرفت ان الظاهر خلافه وان هذا من قبيل اكرم كل
عالم طويل في ان الظاهر ان النسبة بعد التقييد يكون حقيقة وبعبارة اخرى قيد العلم اولا بالطول
ثم ادخل عليه الكل ثم وقع النسبة فيكون حقيقة لانك قد عرفت ان عموم الكل بحسب المدخول في
المدخول هو المقيد ولا يكون ارتكاب خلاف ظاهر فيه وان اراد من التقييد بالقيدين مثل
الكلية والبعضية مثل ان يقول قد يقال لا تضرب جميع انواع الضرب وقد يقال لا تضرب بعض الضرب
فالاصل في اللفظ المقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك فلا بناء سبب الجواب لعدم
تسليم كونه قيدا للداخل بل هو قيد للمدخول لانه لو كان قيدا في المدخول لزم ان يفهم منهما خلاف
ما يفهم منهما بيان ذلك انه اذا كان المدخول مقيدا بكل الضرب او بجميع الضرب او نحو ذلك
ويكون لا داخلا على المقيد والمقيد يكون سلبا للعموم لانه لنفي المدخول والمدخول هو العموم
فيكون لنفيه فيكون معنى لا تضرب كل الضرب انك منهي عن ايجاد الجميع فلو اوجد البعض لم يكن
عاصيا لانه لم يأت بالجميع وهذا خلاف ما يفهم من هذه العبارة لانه يفهم منها عموم السلب
لا سلب العموم كما هو ظاهر وكذا في طرف الخصوص فان مقتضى القاعدة لو كان قيدا للمدخول هو
عموم السلب لا سلب العموم لان المنفي هو البعض وهذا الجنس فلو اتى بفرد من الضرب يصدق
عليه انه اتى بالبعض فيكون عاصيا لانه منهي عنه والمفهوم في العرف والعادة من هذه العبارة

هو خلافه اى سلب العموم والسر فيهما انه يكفى فى رفع الايجاب الكلى السلب الجزئى لانه نقيضه
ولا يكفى فى رفع الايجاب الجزئى الا السلب الكلى فيلزم ان يفهم فيهما خلاف ما يفهم منهما ونفهم العرف
فيهما دليل على ان هذين القيدين الداخل الا المدخول فيكون الداخل اى كلمة لا حقيقة فى القدر
المشترك وهو مطلق النفى سواء كان فى ضمن العموم او الخصوص فلا يمكن القول بكون لا تضرب
حقيقة فى نفى جميع افراد الضرب وان قلنا بكون الضرب حقيقة فى الماهية وكون النهى لطلب خلاف
عليه لما عرفت من ان لا حقيقة فى القدر المشترك والنفى فى الجملة لا لنفى المدخول عاما فالجواب
عن هذا الاستدلال ثم هو ان ما ذكرتم هو مقتضى القاعدة وهو المتبع لو لم يكن الدليل على خلافه
موجودا وقد عرفت ان المتبادر من لا تضرب ان المراد ترك جميع افراد الضرب فعلى هذا لو قيد
بالكل والجميع يكون تاكيدا فما اورده المستدل من انه يلزم التاكيد ان اراد انه يلزم ان يفهم
التاكيد والحال انه لا يفهم من كلام لا وجه لفهم التاكيد وان اراد ان الاصل عدم التاكيد فنقول
مع ان خلاف الاصل يرتكب بالدليل يلزم عليه التكرار وايضا اذا قيد نفى الجملة اراد به ما اراده
من المطلق وايضا ما اورده علينا من التناقض اذا قيد بالخصوص ان اراد انه مخالف للاصل
فهو معارض بمثله اذ لو قلنا بكونه للقدر المشترك يلزم ان يكون التقييد لكل من الخصوصيتين
ايضا تاكيدا فخلاف الاصل على مذهبه اكثر الا ان يقول بمقالة سلطان العلماء كما مر فانه
لا يلزم على مذهبه الا التكرار فى الجملة وان اراد انه يلزم ان يفهم التناقض والحال انه لا يفهم
فجوابه انما نفهم التناقض على انه يمكن ان يلزم بعدم فهم التناقض ولكن لا يلزم ان لا يكون لا
نفيه حقيقة فى العموم وقد مر تفصيل هذا سابقا والحاصل ان التمسك بقاعدة التناقض والتكرار له
جهتان   ان يدعى عدم فهم التكرار والتناقض بل يفهم عدمهما والحال انه يلزم ان يفهما لو
كان معنا للعموم والجواب عن هذا انه يفهم التكرار والتناقض لما عرفت من وجود التبادر
ان يتمسك فى اثبات مطلوبه باصل عدم التكرار والتناقض ولم يفهم من اللفظ شىء
يكون مورد التوقف فالجواب عنه ان هذا المحذور وارد عليك بل على مذهب الاكثر
لا يلزم التناقض على مذهب المستدل لان المطلق مستعمل فى معناه والمقيد مستعمل فى معنا
ولا تنافى بينهما حتى يصرف اللفظ عن الظاهر لان معنى المطلق هو مطلق الماهية وهو يجتمع فى ضمن
البعض وفى ضمن الكل ولذا لم يقل احد بارتكاب خلاف الظاهر فى نحو اعتق رقبة مؤمنة ولو كان
المطلق منافيا للخصوصية لكان ارتكاب خلاف الظاهر متعينا كما لا يخفى بان التكليف وحمل
والمراد الخصوصية   ما ذكرتم فى حمل المطلق هو ما قال به السلطان وكلامنا ليس على مذهبه وما

تلك مخالفة

وما قلت من انه لم يقل احد بارتكاب خلاف الظاهر فى نحو اعتق رقبة مؤمنة
بالنقض بان هذا مناف لما قالوه فى حمل المطلق على المقيد من انهما متنافيان الظاهر فيجب ارتكاب
خلاف الظاهر اما حمل المطلق على المقيد او حمل المقيد الامر فى المقيد على الاستحباب او القول بالتخيير ولو
كان معنى المطلق ما ذكرت لا وجه لهذا الكلام كما لا يخفى   بالحمل وهو ان المطلق اذا كان مطلقا
ولم يكن مقيدا بالمنفصل يفهم منه الاطلاق المنافى للتقييد بالخصوصيتين ولذا قالوا بالتعارض واما لم يكن
مطلقا بل كان مقيدا بالمتصل مثل كل عالم طويل لم يكن مجازا ولو كان مقيدا بالمنفصل مثل اكرم كل عالم
ثم قال بعده اكرم كل عالم طويل فانه لا شك فى ارتكاب التخصيص هنا دون الاول ولكن لا يخفى
عليك ان التقييد بالمنفصل ليس كذلك مطلقا بل بعض القيود يفهم منه التناقض بينه وبين المقيد وكلا
المقامين كالبعض فانه لا شك فى ان اعتق رقبة بعض افراد الرقبة مجاز وليس مثل اعتق رقبة مؤمنة
وكذا اكرم كل عالم بعض افراد العالم فلا بد من ان ما نحن فيه من قبيل القيد المتصل فلا يكون فيه تناقض
بقى الكلام فى المقام الثانى وهو ان النهى هل هو يفيد التكرار ام لا والمشهور كما هو الحق على انه يفيد التكرار فيكون
لا تضرب طلب ترك الضرب فى جميع الاوقات وذهب بعضهم الى عدم افادته ذلك   هو الاول
التبادر فانه يتبادر من قول السيد لا تضرب زيدا المعنى المذكور ولذا لو راى العبد الضرب فى الزمان
الثانى يذمه اهل العرف والعادة بلا تامل وشبهه ولو قال معتذرا انى تركت الضرب فى الزمان الاول
الذى يكون الترك فيه مطلوبا يعدونه غاية التقبيح وقد عرفت انه لا تلازم بين المقامين فيمكن ان نفى
بالعموم فى الاول دون الثانى فيجوز اثبات كونه لافادة العموم فى الاول لا يثبت كونه مفيدا للعموم فى
الثانى وان صدق على ما يوجد على انه فرد للضرب لان ما اثبتنا فى المقام الاول هو عموم النسبة الى
الافراد الغير الزمانية واما هو فلا   فثبت ما سبق ان لا لنفى المدخول عاما فانا نصدق على
الافراد الموجودة فى الازمنة الآتية انها افراد للضرب فتكون هذه الافراد منفيا عنها والا لم يكن كلا
لا لنفى المدخول عاما وهو خلاف المفروض   بالنقض بانه لا شك ولا ريب ان الجمع المحلى باللام
موضوع للعموم الاستغراقى ويشمل جميع الافراد حتى النادرة فبناء على هذا لو قال السيد اكرم العلماء فيجب
عليه اكرام العلماء الغير الموجودين المتحققين فى الازمنة الآتية لانهم من افراد العلماء ولم يقل به عاقل
فضلا عن فاضل فما هو جوابك فهو جوابنا فهم   بان الافراد الموجودة فى الازمنة الآتية ليست من
افراد الضرب حقيقة بل اطلاق الضرب عليها يكون باعتبار ما يؤول اليه   ان كون لا لنفى المدخول
عاما فى زمان طلب الترك لا فى غيره ولا دلالة لكونها لنفى المدخول عاما فى زمان الطلب على كون الطلب
فى جميع الازمان فقول لا تضرب محتمل ان يكون مراده لا تضرب الان فيكون لنفى جميع افراد الضرب فى هذا الزمان

من جملة افراد الافراد المحققة في الآن الثاني ولا يمكن ايجادها في الآن الاول حتى يتعلق النهي
عنه لان النهي فرع القدرة فلا معنى لكون المطلوب تركها في الآن الاول اولا يحتمل كون الآن قيدا
الموضوع والمدخل للطلب بها ذكرت لان المنهي عنه يكون هكذا اطلب منك ترك الضرب الآتي يكون من
قبيل لا تضرب الضرب الشديد فيكون النهي متعلقا بجميع افراد الضرب الآتي ولا يضر فيه ان عدم الاول
مخرجة بالعقل ولا يكون منهيا عنها ويكون كالافعال الصادرة من غير هذا الشخص فانها من افراد الضرب
كما انه لا معنى لتعلق النهي بهذه الافراد سواء كان النهي للدوام ام لا فكذا لا معنى لتعلق النهي بتلك
الافراد في ذلك الزمان ويكون مخصصا عقليا كون لا لنفي المدخول عاما كما في نفي الافراد المقدورة
جميعا في زمان الطلب فيحتمل ان يكون مراد القائل بلا تضرب طلبة ترك الضرب في جميع الازمان فيكون
لنفي جميع الافراد في جميع الازمان ولا مرجح لاحد الاحتمالين فلا يمكن الحكم بالعموم لاحتمال الخصوص
بتبع التشاجر في التخصيص والاصل عدمه بيان ذلك انه ان اراد الترك في الزمان الاول فيجب
اخراج تلك الافراد وان اراد الترك مطلقا فلا يلزم التخصيص وذلك ظاهر هذا لو توقف على كون
الآن قيدا للمنفي لا النفي وقد عرفت انه يحتمل الوجهين لانه لو كان قيدا للمنفي فلا يلزم التخصيص اصلا كما لا يخفى
على ان اصالة عدم التخصيص في هذا المقام اي في المقام الذي يكون الشك في المخصص من جهة جهالة
الوضع ثم كما في الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعقبة كما ذكره العلماء واهل … فانه لا يحكم
الحكم بوجوب اكرام جميع لمقتضى الاصل المذكور لما عرفت من ان … في امثال هذا المفهوم ثم كما هو مذهب
اسناد الكل في الكل وقد استدل على كونه للدوام بالدليل الاعتباري الذي ذكرناه في المقام الاول
وتفريع هذا على ما فرع شيخنا البهائي في الحاشية من ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امرها وفي
المكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا ثم قال فان قلت العقبة
غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت قد نقلنا في الحاشية السابقة عن العلامة ره وفي
الفخري ان من يقول بعدم الدوام يجوز التراخي فالعقبة لازمة لكن يمكن ان يقال ان الترك لو كان
مانعا من التكليف والنا في انما يترتب على النهي به يحصل العصيان فان العقبة انتهى وانت قد عرفت ما في
هذا الجواب فلا احتياج الى اعادته ويمكن اتمام الجواب الاول عن هذا الاستدلال ومنع هذا الاجماع … يجيء
الكلام فيه انه قد عرفت … استدلوا بعدم افادته الدوام بالدليلين اللذين كتبناهما في المقام الاول
والجواب الجواب انه من جملة الادلة الدالة على كون النهي للدوام الآية الشريفة وما نهيكم عنه فانتهوا
وهي تدل على عدم الدوام بيان ذلك ان الامر بالجهة كما هو المحقق في محله يقتضي ايجاد الانتهاء في الجملة
في ضمن اي فرد اريد وانما الزائد هنا ايجاد الجهة فلا يجب فاذا ترك المنهي عنه في بعض الاوقات

امتثل

الدليل

امتثل لوجود المأمور به في ضمنه ولا يجب عليه الانتهاء عن المنهي عنه في غيره لذلك الزمان المعلم
عليه فلا يفيد الدوام وذلك ظاهر يتلك اولا ان الانتهاء من النهي لا يصدق في الاتيان المنهي عنه
في جميع الاوقات فيفيد الدوام وثانيا ان كون الجهة للجهة معارض بانعدام المادة فان مادة
الانتهاء تامة في الانتهاء عن الشيء وانما لا تعقل ذلك في مثل الكف عن الزنا والتوكل ما تم اتمها
بيفيد ان الدوام لما يقتضي الكف والترك والجهة لا تقاوم المادة لصراحة الثاني او وقوع
ظهور وظهور الاول فيه ويتفرق في المقام امور ينبغي التنبيه عليها استغراق النهي
للافراد هل هو اطلاقي او عرفي فلا يشمل الافراد النادرة او هو لغوي حقيقي حتى يشمل جميع
الافراد حتى النادرة وبعبارة اخرى هل الشيوع لبعض الافراد زمانيا كان او غيره يوجب
انصراف النهي اليها ام لا ونظيره التمر في النهي عن الاكل في الصوم فذهب السيد العميد رحمه الله
الاكل مثل الخشب وغيره مما لا يعتاد اكله ولا يحضر في الذهن عند اطلاق الاكل لانصراف النهي الى
الافراد الشائعة وهي اكل ما يعتاد اكله وذهب المشهور الى حرمة الجميع نظرا الى ان هذا الشيوع
ليس شيوعا يوجب التشكيك بعد ملاحظة الاصل ايضا ولا يخفى عليك انه لا تنافي بين قول
السيد بعدم العموم وبين ان نفي الجهة يوجب نفي جميع الافراد لان السيد يمنع كون المنفي
هو الجهة المطلقة بل يقول المنفي هو الجهة في ضمن الافراد الشائعة ما ذهب اليه المشهور لانه
لا شك ولا ريب ان السيد اذا نهى عبده عن الاكل فاكل الخشب يستحق الذم عند اهل العرف و
العادة ولو ضربه لم يكن معيوبا الا ان … لا شك في انسباق الذهن الى الافراد المعتادة كلها
ولكن ليس انسباقا يوجب التشكيك بعد ملاحظة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وكما ان
النواهي ليست كالمطلقات في انصرافها الى الافراد الشائعة لعدم حصول التبادر الذي يوجب
التشكيك بخلاف المطلقات وانه يشكل الامر في العمومات الاستغراقية كما لا يخفى فان
العمومات مختلفة في الانصراف وعدمه ففي بعضها يشكل حصول هذا التبادر كما في كل … وفي
بعضها يمكن وان كان قليلا كما ان المطلقات مختلفة وفيه المهملة ففي بعضها يحصل هذا التبادر
بمجرد حصول الشيوع وفي بعضها يحتاج الى قوة الشيوع وفي بعضها يحتاج الى قوة الشيوع و
هكذا هل الجنس الواقع بعد النهي بعنوان يكون متعلقا للنفي هل هو كالمنفي يفيد العموم
الاستغراقي اللفظي ام يفيد نفي استغراق الافراد تبعا ومن باب المقدمة مثاله … ونحوه
من المسلم ولا تضرب الرجل واما مثل لا تضربه رجلا فالظاهر انها تفيد العموم الاستغراقي
اللفظي ولا فرق بينه وبين الواقع في سياق النفي ومرادهم من النكرة الواقعة في سياق النفي اعم

منه ومن النهي   ان عمومه تبعي لان غاية ما ثبت هو كون عموم المنفي استغراقيا لفظيا
واما غيره فلا فبناء على هذا يكون مطلقا لا عاما وحاله كحال سائر المطلقات في حملها على الافراد
الشائعة وانصرافها اليها   انتهى قلت سابقا انه لا تفرقة بين العمومات وغيرها في حملها على
الافراد الشائعة المتبادرة مع تبادرها من العموم وكلامك هنا مناف لما سبق فاوجه الجمع بين
الكلامين   التفرقة بين العمومات و المطلقات اثر في المطلقات حصول هذا التبادر
والشيوع كثيرا بخلاف العمومات فانه ان لم نقل بعدم حصول هذا الفرض فلا اقل من قلة غايته
القلة و اما بعد حصول مثل هذا التبادر فلا شك فانه هو المتبع في اي مقام وجد فيه
لا يخفى عليك ان من قال بكون النهي للتكرار والدوام يلزمه القول بالفور سواء قلنا بافادته
الدوام اصالة او من باب المقدمة كما اشار الى هذا التعميم السيد الاستاد عليه الرحمة في المفاتيح
ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان واما من قال بكونه للماهية فلا يلزمه القول بالفور ولم يقل احد
بذلك بل ظاهر كلام بعضهم اتفاق القائلين بعدم كون النهي للتكرار على عدم لزوم الفورية
كما هو مفاد كلام صاحب المعالم حيث قال ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك
واضح انتهى و اشار الى هذا المحقق الهادي في حاشيته على الزبدة حيث قال لم يذكر الشيخ ان النهي هل
هو للفور ام لا لان هذا البحث مبني على ظهور ان الدوام يقتضي الفورية والقائلون بعدم
افادته الدوام لا يقولون باقتضاء الفورية نص عليه العلامة في نهايته وكلام الفخري في المحصول يدل عليه
ايضا انتهى وانت قد عرفت ان هذا الاتفاق في محل المنع لانهم لم يتعرضوا لكونه للفور او عدمه
وهذا لا يدل على اتفاقهم على عدم الفورية مع ان من القائلين بعدم افادته التكرار من قال
بكونه للفور كما هو المنقول عن الشيخ ويظهر من كلام الفاضل الجواد ان القائلين بعدم افادة
النهي للتكرار بين فريقين فمنهم من قال بكونه مشتركا بين المرة والتكرار ومنهم من قال بالمرة
حيث قال واقول هنا شيء وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من يذهب الى انه للمرة فقط ومنهم
من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على الدليل من خارج كما في الامر ثم
ان من قال بان النهي للمرة قال بالفورية كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد
الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي كما نقلنا سابقا وح فلا يلزم من كون الترك في
بعض الاوقات عادة العبثية انتهى فظهر منه منع هذا الاتفاق فيثبت عدم لزوم القول بعدم الفور
مع القول بالماهية بل نقول بلزوم القائلين بالماهية القول بالفورية لان التخيير بين الترك فورا
وغيره من الوسط والاخر يستلزم كون النهي هنا متعينا اما تعيينه او تعيين احد الامرين ولعدم

بتعيينه ادى لوجود القائل به منهم ومنع دعوى الاتفاق لم يوجد كما بيناه انفا فحلا منها كما مضى
نعم هنا يلزم كون النهي مجازا لا حقيقة وهو وان لم نقل بجوازه فلا ريب في بعده ولا
يصار اليه   هذا الكلام لا وجه له لانه لم يستعمل في الفور بل هو مستعمل في معناه الحقيقي وهو القدر
المشترك لو اراد ايجاده في ضمن هذا الفرد من الخارج وهذا نظير الامر فانه حقيقة في القدر المشترك بين
المرة والتكرار ومع ذلك نقول بتعيين المرة ان قلنا بعدم جواز التخيير بين الزائد والناقص كما
ذهب اليه جماعة لعدم معقولية التخيير وحصول الامتثال بها كما قال بهذه المقالة بعض من قال بكون الامر
للماهية ولم يقل احد انه مستعمل في المرة ويلزم كونه مجازا لا حقيقة   الفرق بين المقامين واضح
فان القول بعدم جواز الزائد فيه في الامر يكون من باب التعيين لان حصول الامتثال بالمرة قهري بخلاف النهي
فان القول بلزوم الفور تعيين لانه يمكن الامتثال بالترك فيه ثم   لا تفرقة بين المقامين
فان القول بلزوم الفور هنا ايضا يكون من باب التعيين فان الامتثال فيه ايضا قهري يحصل فانه
نوى عدم حصول الامتثال كما هو المفروض مع انه اذا ترك بقصد حصول الامتثال في ضمن التكرار
يحصل المطلوب بالترك فورا ولا معنى للاتيان بالزائد فكذا اذا ترك من دون قصد يحصل المطلوب
وهو ترك الماهية واما اذا ترك لا بقصد الامتثال في ضمن الفور فالامر واضح   الامر كما ذكرت
ان ترك فورا واما اذا لم يترك فورا فلا يحصل الامتثال في ضمن الفور بل بتركه في الزمان الاتي
فقلنا ان التخيير بين الازمنة يستلزم العبثية كما مر سابقا   لانا نقول لا عبث لان التكليف لا
يكون الا بالمقدور والترك الذي يحقق لاجل استقرار العادة عليه لا يكون مقدورا فاذا ورد
نهي عن فعل نعلم ان المطلوب به الترك في الزمان المقدور وهو الترك ولا يلزم العبثية لان فعل
ما لم يستقر العادة على تركه ممكن وواقع ونهي الناهي عنه لا يكون عبثا   هذا الكلام بعيد من
السداد لانه لا معيار للترك العادي ولا تميز بينه وبين غيره فيلزم الجهل بالمكلف به فيجب تعيين
وقت من الاوقات والقول بتعيين غير الفور مرجوح بالنسبة اليه لوجود القائل به دون غيره فتعين
الفورية مع انه ان قلنا بتساوي الفور وغيره ولا ادخلية لاحدهما على غيره يلزم القول بالفورية لانه ح
يقع الشك في المكلف به فيجب الاتيان بجميع المحتملات وهو الترك في جميع الاوقات فيلزم
الفور ايضا لانه اذا جاء نهي مطلق لم يكن مقيدا بالدوام ولا بالمرة فلا يمكن ابقاؤه على حاله بل
لا بد من التصرف فيه لدفع العبثية وهو كما يتحقق بلزوم الفور فكذا يتحقق بلزوم قصد الامتثال
ولا مرجح لاختيار الفور لانا نقول كلامنا على فرض عدم وجوب النية وقصد الامتثال وح فدفع
العبثية مع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بتعيين احد الازمنة ولا يمكن الا بان يقتضي الاول

هو الاشتراك المعنوي والدليل الاعتباري لا يلزم منه الا عدم جواز كونه مقصودا ولا ينفي كونه موضوعا له
فاذا جاء نهي مطلق من دون تقييد بقيد فهذا الدليل المذكور صارف له عن الحمل على معناه الحقيقي وموجب
حمله على معناه المجازي والمجازات متعددة ترك الفعل مع القيد في زمان ما
الفورية بمعنى ان يكون اللفظ مستعملا فيهما بخصوصهما الدوام بخصوصه ولا قرينة معينة على
لاحدهما فوجب التوقف او الاتيان بجميع المحتملات وهو الدوام مع التنبيه ان لم يكن احدهما اقرب
الى الباقي والا وجب حمل اللفظ عليه لانه اقرب المجازات ويمكن ان يقال انما اقرب الى الحقيقة فتكون
الى القرينة الدوام لكثرة الاستعمال فيه دون الفور وان استعمل فيه ايضا والفور اقرب من التنبيه
لبعدها فكانه في العرف لم يعهدنا فائدة فكان المعنية على حالها كما لا يخفى اذا
لم يجز القول التنبيه لما ذكرت يتعين القول بالفور لانه لا يمكن القول بالدوام فللظهور
اتفاق القائلين بالمعنية على عدم الدوام فلانه لا يبقى ثمرة في النزاع فانه موضع الدوام
او المعنية لتعيين الحمل على الدوام على التقديرين فلان الاصل براءة الذمة عن التكليف
بالزائد على الفور ومتيقن الفورية لكونه متيقن الارادة لانه لا يحصل بهما محل جريان اصالة البراءة
للعلم باشتغال الذمة يقينا واما الشك في المكلف به بل هنا محل جريان اصالة الاشتغال فيكون
هنا مرجحا للحكم بالدوام لانا نقول الشك هنا في التكليف لا في المكلف به لان القدر المتيقن من
التكليف هو التكليف بالفور وليس مجملا واما الزائد على الفور فليس التكليف فيه متيقنا لا اجمالا
ولا تفصيلا فيكون الشك فيه لا في متعلقه اما الجواب عن الاول فنمنع هذا الاتفاق اذ هو
غير معلوم علينا نعم لو كان هذا الاتفاق متحققا لوجب القول بالفور فان هذا الاستبعاد
لا يصلح لرفع التبعد الراجح بحسب اللفظ مع ان مثل هذا في كلام العلماء كثير كما لا يخفى
واما ثانيا فبان هذا الكلام تامية موقوفة على كون التكليف متعددا على القول بالدوام بمعنى ان يكون
الترك في كل زمان تكليفا مستقلا بحيث لو حصل الترك في زمان واتى بالفعل في زمان اخر
كان اثما بالمطلوب الاول مستحقا للثواب لو كان معذرا في التنبيه والا لم يكن معاقبا فقط وفي الثاني
يكون مستحقا للعقاب باعتبار ترك المطلوب فيه واما اذا كان التكليف تكليفا واحدا بحيث لو ترك
في جميع الاوقات الا زمانا لم يكن ممتثلا واثما بالمطلوب فلا معنى لاجراء اصالة البراءة بالنسبة الى الدوام
الى لان الدوام والفور متساويان فلا زيادة للاول على الثاني فيجري الاصل بالنسبة اليهما على السواء
فلانا اذا اثبتنا كونه بحسب اللفظ داعيا فيكون ثابتا بالدليل الاجتهادي فلا يعارضه الاصل
الدليل فتدبر لما مرت نقله سابقا ان الحمل على الفور يكون حقيقة فلا مانع منه فيجب الحمل عليه

ولا يجوز

ولا يجوز ان نكون ارتكاب المجاز حتى يحتاج الى اثبات الاقربية لا تفرقة بين الفور وغيره من هذه
الجهة والحاصل انه لا بد هنا من ارتكاب خلاف اصل سواء حملته بالمجازات او التنبيه فلم نقل
سابقا انه حقيقة في الفور ويكون ضد الموضوع له وان كان ممكنا ان يكون حقيقة فيه
وان قلنا بكونه موضوعا للماهية ولا اختصاص لامكان القول بالفورية بالقول بالمرة ونحوه
قد عرفت ان من قال بالتلازم بين عدم التكرار وعدم الفورية انما يكون من جهة الاجماع لا
من باب التلازم العقلي كما هو صريح كلام المحقق البهائي ره نعم ظاهر كلام صاحب المعالم ره
هذا كما فهم المدقق الشيرواني ره واورده عليه بانه لا تلازم عدم المنافاة
بين عدم التكرار والفورية مسلم لوجود القول بالمرة وهو لا ينافي الفورية كما هو صريح كلام
شارح الجواد ره منهم ولكن القول المنافاة بين القول بالماهية [illegible] والفورية
ظاهر كما هو ظاهر كلام صاحب المعالم ره وتشعر به كلام شارح الجواد ره كما لا يخفى على
المتأمل فيها من ارباب التحقيق والسر في ذلك ايضا ظاهر وهو ان القول بالماهية معناه ان اللفظ
موضوع للماهية المطلقة الموجودة في ضمن المرة والتكرار فيكون المكلف مخيرا بين اتيانها
في ضمن المرة والتكرار والتخيير بين المرة والتكرار مناف لتعيين احدهما والقول بالفورية
مستلزم لتعيين المرة فظهر ان القول بالماهية يستلزم القول بعدم الفورية مما ذهب اليه
صاحب المعالم ان اراد بعدم التكرار هو القول بالماهية كما هو ظاهر كلامه لانه عدم وجود
غيره ولعل المستشكل من رد عليه ان اراد الرد عليه باعتبار عدم المنافاة بين الماهية والفورية
فكلامه مما لا وجه له وان اراد ان عدم التكرار مطلقا لا ينافي الفورية فكلامه متين ولكن الظاهر
من كلام صاحب المعالم ره هو الاول كما عرفت بالنقض بالامر فان العلماء قد قسموا
في مقامين فان الامر حقيقة في المرة والتكرار او الماهية فانه للفور او التراخي
او الماهية ولم يظهر من احد منهم ان من قال انه للماهية في المقام الاول يلزمه القول بكونه للماهية في المقام
الثاني كما هو دابهم وديدنهم في امثال هذه المقامات للاشارة الى الملازمة كما فعل صاحب
المعالم ره وغيره في هذا المبحث وغيره فانه قال لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب
القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه فيظهر من كلامهم انه يجوز القول بالفور مع القول بالماهية
ولا يخفى هذا على من كان له ادنى فطنة وتدرب في كلمات القوم التفرقة بين المقامين
واضح وهو ان الامر موضوع للقدر المشترك بين المرة والتكرار كما قال به القائل بالماهية في
تلك المقام وهو لا ينافي القول بالفورية في المقام الثاني لامكان الاتيان بالتكرار فورا كما هو ظاهر

فلا يخرج عن مقتضى القول بالمهية بخلاف النهي فان القائل يقول انه حقيقة في القدر المشترك
بين المرة والتكرار كما قاله القائل بالمهية في ذلك المقام وهو لا ينافي القول بالفور مع القول
بالمهية لكنا هنا — ان مقتضى المهية هو جواز الاتيان بها في ثاني الحال والفور ينافيه
فيلزم الخروج من مقتضى المهية وبعض امكان الاتيان بالتكرار لا يكفي وثانيا ان من القائلين بالمهية
والقدر المشترك بين المرة والتكرار من يقول بعدم جواز الاتيان بالتكرار لحصول الامتثال بالمرة
ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ولم يجوز التخيير بين الزايد والناقص ويقول ان الامتثال
قهري يحصل وان قصد عدم حصوله ولم يرد عليه احد من هذه الجهة وانت لا تقول به ايضا فتم
بالحل وهو ان القائلين بوضعها للمهية يقولون انها موضوعة للقدر المشترك
بين المرة والتكرار وهو طبيعة الفعل سواء حصل في ضمن المرة او التكرار فلا يكون نظر
الواضع الى خصوص من الخصوصيتين ثم انضم الى هذا كون الاتيان بها فورا ويلزم منه ان لا يوجد
الا في ضمن المرة وهذا ليس وضعها للمرة بل لم ينظر بالوضع الا المهية وكون الاتيان (ثان)
بها فورا وهذا مثل ما قال ابتغي بعض الضرب فورا وابتغي الانسان وكان الانسان محصورا
في شخص ... لم يقل احد ان هذا الشخص كان طالبا لخصوصية زيد ولذا لو وجد غير زيد وفقد زيد
ولم يأت بالفرد الموجود معتقدا بانه طلب منه الاتيان بزيد وهو مفقود ولم يذمه اهل العرف
والعادة ولو عاقبه السيد لم يكن مورد الاذية والملامة — ما قلته صحيح ان قلت يقول
السلطان في المطلقات بان ذلك انما اذا كان موضوعا للمهية المطلقة كما هو مذهب غير السلطان
فيها معناه عدم تقييده بشيء من الفور والتراخي والمرة والتكرار وهو ينافي تقييده بالفور
اما لو كان موضوعا لمطلق المهية لا للمهية المطلقة كما هو مذهب السلطان فلا ينافي التقييد
بالفورية ولا يكون مجازا وانت لا تقول بهذا القول كما مر سابقا — نحن نقول بما قاله السلطان
العلامة ولكن مع تفصيل وهو التفرقة بين المطلق الذي يكون نكرة محضة وبين اسم الجنس فانا
في الاول نقول بما قاله غير السلطان وفي الثاني بما قاله هو — فعلى هذا لا يمكن التمسك
بالمطلقات في اثبات شيء ولم يكن له اصل اجتهادي لان اغلب المطلقات من قبيل الثاني
نحو اقيموا الصلوة وامثاله — نحن نفهم الاطلاق بالقرينة من الخارج وهي كونه في معرض بيان
الحكم ولو كان المراد شيئا اخص من الخصوصيات لبينه وعدم البيان يدل على ان المطلوب هو المهية
ليس الا هذا فتم — فظاهر كلام القائلين بالمهية ان النهي حقيقة في القدر المشترك بين الزمانين
لا المرة والتكرار كما لا يخفى على من تتبع كما تم فاسند لا لاتم وانكار هنا مكابرة وكلامك

لانا

سابقا صريح في هذا ايضا حيث جعلت في المقام مقابلين — النزاع بالنسبة الى الافراد
والنزاع بالنسبة الى الازمان وحينئذ ظهر ان القائل بالمهية يقول انه حقيقة في القدر المشترك بين
الزمانين فلا يمكن القول بكونه حقيقة في الفور لا انه مجاز كما هو ظاهر وانت لا تقول به ايضا فكيف
ولم يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل — ان سلمنا كون مراد القائل بالمهية هو ما ذكرته فلا نسلم
المنافاة بين الفور والمهية حتى يلزم لو كان المراد بالفور شرطا لا اي بمعنى انه لا يفعل في غير الفور فالمنافاة
مسلمة وما ادعيته من المجازية وتقاعد ولعل نظر من ادعى الملازمة بين المهية وعدم الفور الى هذا ولكن نحن
نقول المراد بالفور اتيان الفعل فيه لا شرطا بمعنى انه مخير بين الاكتفاء بالفور وبين ان ياتي بالفعل في غيره ايضا
وهو معنى كونه المهية ولعل نظر من قال بعدم الملازمة المذكورة الى هذا اي لا يكون المراد بالفور ان
يشرع في الفعل فورا لا المعنى السابق فظهر وجه الجمع بين كلمات القوم ايضا ولكن لا يخفى عليك ان الظاهر
ان مراد القوم بالفور هو المعنى الاول اي اتيان المطلوب فيه لا في غيره فلا يمشي هذا الجواب فالاولى
ان يجاب بالجواب السابق ومنع هذا الظهور ووجه ادعاء الظهور في كلام القوم استدلالهم لتقييده
بالقيدين الدوام والان والاستدلال لاستعمال في المعنيين فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو مطلق وتجتمع مع كل من المعنيين اي القدر المشترك بين المرة والتكرار الذي ذكرناه في
الجواب السابق والقدر المشترك بين الزمانين هذا بعيد — اختلفوا في اجتماع الامر والنهي
على قولين ولنقدم الكلام في تحرير محل النزاع فنقول هنا صور — ان يتعلق الامر والنهي بشيء واحد
شخصي في زمانين كاكرام زيد وعدم اكرامه في زمانه واحد ولا نزاع في جواز الاجتماع في شيء
واحد شخصي في زمانين ولذا ترى وجود الاحكام الخمسة في شيء واحد شخصي باعتبار الازمان والاوقات
وذلك ظاهر لا ريب فيه — ان يتعلق الامر والنهي بشيء واحد جنسي او نوعي باعتبارات اخرى ان
يتعلق الامر والنهي الكلي ولكن تعلق به الامر باعتبار وجوده في ضمن بعض الافراد والنهي باعتبار
وجوده في ضمن بعض اخر كالسجود فانه مامور به باعتبار كونه لله تعالى ومنهي عنه باعتبار كونه لغيره
التعظيم — ان يتعلق الامر والنهي الى شيء جنسي او نوعي كالامر بالضرب والنهي عنه
ان يتعلق الامر الى الكلي والنهي الى كلي اخر يكون بينهما عموم من وجه — ان يتعلق الامر الى
كلي والنهي الى كلي يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا لا شك ولا ريب في عدم جواز الاول سواء كانت
الجهة متحدة او متعددة ولم يقل احد بجوازه الا بعض من قال بجواز تكليف ما لا يطاق ومنع بعض
مجوزيه ايضا نظرا الى انه تكليف محال لا تكليف بالمحال لتضاد الارادتين سواء كانت الجهة متحدة او
متعددة مع انه لا معنى لتعلق الامر الى شيء الا ان يكون فيه مصلحة وكذا لا معنى لتعلق النهي الى شيء الا

ان يكون فيه مفسدة ولا يمكن ان يكون شيء واحد مصلحة ومفسدة من جهة واحدة وذلك ظاهر
واما من جهتين فاما ان يكون المصلحة والمفسدة متساويتين فلا معنى للتعيين بل يتعين التخيير واما
ان يكون المصلحة ازيد فيتعين كونه واجبا واما ان يكون بالعكس فيتعين كونه محرما ولكن هذا
موقوف على كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية ومن جوز التكليف بما لا يطاق
لا يقول به فالجواب هو انه يتفرع هذا على مذهب من يجوز التكليف بما لا يطاق واما من لم يجوز
ذلك فالامر على مذهبه واضح فكما انه لا شك ولا ريب في عدم جواز هذا القسم لا شك ولا ريب
في جواز القسم الثاني وقد منع بعض المعتزلة كما هو المنقول نظرا الى ان الاحكام تابعة للمصالح
والمفاسد النفس الامرية وهما من مقتضيات الماهية الجنسية وهذا القول في غاية الضعف لا
يلتفت اليه فالظاهر من كلام صاحب المعالم هو الامتناع وهو كذلك وظاهر لا خفا
فيه ان قلنا بكون النهي للدوام او قلنا بكونهما للفور مع بقائهما على ظاهرهما فالحاصل انه لو
كان متعلق الامر والنهي شيئا واحدا في حالة واحدة لا شك في عدم جوازه سواء كان واحدا
شخصيا او جنسيا او نوعيا او صنفيا لو كان المراد بايجاد الماهية في ضمن جميع الافراد وكذا
لو كان المراد بعدم ايجادها في ضمن الجميع او قلنا في احدهما بذلك وقلنا في الاخر بايجاد
الماهية او تركها في الجملة وجه عدم الجواز هو استلزام تكليف ما لا يطاق واستلزام قبح الصور
المذكورة ظاهر لا يحتاج الى البيان واما ان قلنا بكون الامر والنهي للماهية كما هو مذهب بعض
ففي عدم جوازه خفاء لامكان الامتثال فيهما بان يأتي بفرد ويترك فردا اخر ويحصل الامتثال
بهذا القدر لحصول المطلوب وهو ترك الماهية وايجادها لا شك ولا ريب في ان الاحكام تابعة
للمصالح والمفاسد النفس الامرية فاذا امر بايجاد الماهية يكون جميع الافراد مامورا بها
مخيرا فيها بالتخيير العقلي من باب المقدمة واذا نهى عن ايجادها يكون جميع الافراد منهيا عنها تبعا
تخييرا من باب المقدمة ولا شك انه حينئذ يكون جميع الافراد متساوية في كونها موجبة للمصلحة
والا لم يجز التخيير فيها فاذا كان الجميع موجبا للمصلحة والمفسدة التخيير فيهما فلا خفاء في ان ذلك
ووقوعه في العرف والعادة اكثر من ان يحصى فكما يجوز ان يكون فرد واحد غير معين مطلوبا وان يكون
هذه الماهية ايضا مبغوضة ويمكن الامتثال في ضمن اي من الوحدات فكذا يمكن ان يكون الماهية الجنسية
او النوعية مطلوبة ومبغوضة ويمكن الامتثال بالنهج المذكور نعم لو كانت المقدمات جميعا حراما
عينيا او جميع مقدمات ترك الحرام واجبا كذلك فلا بد من مرجح ما عن الظاهر كان امر
بالحج وكان جميع طرقه غصبا وكان الغصب حراما فحينئذ اما ان يكون الحج غير واجب او يكون الغصب

الذي

الذي يتحقق في ضمنه الحج غير حرام وسياتي الكلام في هذا المقام ان شاء الله تعالى اما لو كان بالنهج
المذكور او يكون بعض مقدماته حراما والباقي مباحا فالظاهر انه لا اشكال لامكان الامتثال والتخيير بين
هذه المقدمات عقلي وقد يجوز التصريح بين المقدمات المباحة وغير المباحة وذلك غير جائز بحسب
الكلام فيه بل العقل لم يخير بين المباح وغير المباح انما الحكم بكون غير المباح مسقطا عن المباح لحصول
المطلوب كيف يمكن ان يكون الماهية من حيث هي مطلوبة ومبغوضة وان يكون فيها المصلحة
المقتضية لوجوبها عينا وان يكون فيها المفسدة الموجبة لحرمتها كذلك لما كان مركبا هنا فقد
فهم التكرار من قوله لا تفعل فهم التناقض وعدم الجواز واما لو قال صل في الجملة ولا تفعل في الجملة فلا شك
في جوازه الا ان عدم التناقض كما لو قال اضرب رجلا ولا تضرب رجلا لامكان الامتثال باتيان فرد
وبترك فرد اخر مرة حراما لو اعتاد وسوء اختياره اتيان الصلوة في ضمن الجميع او تركها كذلك كان اتيانا بالمطلق
ومعاقبا هذا اذا كان التخيير عقليا اما اذا كان التخيير بين الاتيان في ضمن الجميع او البعض غير عما بان
صرح الشارع بذلك فيهما فلا ريب في عدم الجواز لان التصريح بجواز ترك الجميع ينافي وجوب الاتيان
بالماهية في الجملة وكذا العكس فهنا صورة ثالثة ان يتعلق الامر والنهي بشيء واحد جنسي على
نهج واحد على طريق الحتم والالزام فهذا مما لا ريب في عدم جوازه ان يتعلق الامر والنهي بشيء واحد
جنسي وكان التخيير بين الاتيان في ضمن البعض والكل غيرها اما بان يصرح بذلك او قلنا عقلا ان ما
المعالم في الاوامر والنواهي من انها متعلقة بالافراد دون الماهيات وفيه اشكال من ان العقل
لسان الشرع فكما ان تخييره تخيير الشارع فكما انه لو صرح الشارع بذلك لم يجوز فكذا لم يجوز لو كان
التخيير بلسان وجهه انه لا مانع من ذلك لامكان الامتثال في ضمن المقدمات المباحة وتخيير العقل بين المباح
والحرام لحصول المطلوب في ضمنه لا يدل على تجويز الشارع ولو لم يكن جائزا لما كان تعلق الامر بالكلي بعض
جائز مثلا ان قال صل ثم قال لا تلبس النجاسة فبناء على ما ذكر يكون بينهما تعارض فانه لو اراد الاتيان
بالصلوة في ضمن الجميع يستلزم عدم امتثال الامر الاخر وعدم فهم التعارض ظاهر فحينئذ لو اتى
بالصلوة في ضمن الجميع كان معاقبا لتركه المامور به وهو ازالة النجاسة ومثابا لاتيانه بالصلوة المامور
بها فلو لم يكن جائزا فلم يكن ممتثلا وهو خلاف فهم اهل العرف مع عدم المانع العقلي ثم
في محل النزاع فلا اشكال فيه في محل الاجتماع واما النزاع في مادة الاجتماع اذا اتى المكلف بالمامور به
في ضمن هذا الفرد هل هو باعتبار ما يحرم فكونه معاقبا ويحجر عبادته والمانع اما يحل بكونه معاقبا
وغير ممتثل واما يقول بكونه ممتثلا وغير معاقب بناء على تخصيص الامر بغير هذه الصورة او تخصيص النهي
بغير هذا المورد ويجيء الكلام في بيانه ان شاء الله تعالى فهو محل النزاع والمسالة التي نذكرها

فيما سمعناه انه نهتم المتشرعة بان النهي في العبادات على وجه الفساد ام لا اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلماء
اختلفوا في المسئلة على قولين فذهب اكثر اصحابنا كما هو المنقول الى عدم الجواز وهو المنقول عن المعتزلة
ايضا بل ادعى عليه الوفاق وقد جرى بين الاصحاب في هذا البحث بالتمثيل بصلوة في الغصب وفيه مناقشة
وهي ان الغصب اخذ مال الغير عدوانا ولا يجتمع شيء من الغصب بهذا المعنى مع الصلوة ولا يكون
جزء والذي هو جزء لها هو الكون وهو لا يكون غصبا بل هو تصرف في المغصوب واحدهما غير
الاخر فلا بد اما ان نقول يكون كل تصرف غصبا واخذا للمال في الظاهر خلافه او يكون استلزام
النهي عن الغصب النهي عن التصرف في المغصوب او يكون المراد من لا تغصب لا تتصرف في المغصوب
فالاولى التمثيل بهذا هنا وظهر من بعض العلماء بناء الجواز وعدمه على تعلق الاوامر والنواهي بالماهيات
او الافراد فان قلنا بالاول نقول بجوازه لانه في الحقيقة لم يجتمع الامر والنهي لان متعلق الامر كلي و
متعلق النهي كلي اخر ويجتمعان في فرد بمعنى انه يكون هذا الفرد مقدمة للمامور به تخييرا ومقدمة للمنهي
عنه عينيا فلا يكون هذا الفرد مامورا به ولا منهيا عنه وان قلنا بالثاني نقول بعدم جوازه لانه
يجتمع الامر والنهي في الواحد الشخصي ولا يمكن ان يكون الشيء الواحد الشخصي موجدا للصلوة وللغصب
ويكون مامورا به ومنهيا عنه وان كان من جهتين ولكن يمكن ان يمنع ذلك ويقال بالجواز
لان سبب عدم جواز تعلق الامر والنهي الى الواحد الشخصي هو استلزام تكليف ما لا يطاق وهو
فيما نحن فيه معلوم العدم لامكان الامتثال بالاتيان بغير الحرام لعدم تعينه للحرام والحاصل ان ههنا
صورا اربعة ان يكون الامر والنهي متعلقين بالواحد الشخصي على سبيل التعيين
ان يكون كل منهما تخييريا ان يكون الامر تعيينيا والنهي تخييريا ان يكون
بالعكس فان كان الاول فلا ريب في عدم جوازها لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني
فلا ريب في جوازها واما الاشكال في الصورتين الاخيرتين وما نحن فيه من الرابعة ولا ريب انه لا
يلزم تكليف ما لا يطاق في هذه الصورة لما ذكرنا وما قيل من انه لا يمكن ان يكون شيء واحد موجدا
للصلوة وللغصب كلام لا وجه له لانه يمكن ان يكون الشيء موجدا للصلوة وحصل المطلوب في ضمنه ولكن
تعلق النهي اليه بواسطة امر خارج فاذا خالف فقد اتى بما حصل المطلوب وكان مستحقا للعقاب بمخالفته
له الا ترى انه لو امر السيد عبده بقتل زيد ثم قال انت مخير بين ان تقتل بهذا السيف وبسيف عمرو
وحصل المطلوب الذي هو القتل في كل منهما ثم نهى عن القتل بسيف عمرو لان التصرف في مال الغير
حرام وخالف العبد وقتل بسيف عمرو فلا شك في حصول المطلوب وهو القتل وكان ممتثلا من هذه
الجهة ومعاقبا من جهة المخالفة لان النهي تعبدي ولاجل حصول شيء خارج لا لتقييد حصول المطلوب

في ضمن

في ضمن فرد المنهي عنه نعم لو فهم التقييد فلا ريب في عدم حصول الامتثال كما لو قال اشتر اللحم ولا تشتر لحم
الكلب فانه معلوم انه لو اشترى لحم الكلب لم يات بالمطلوب لانه لا يحصل باي لحم كان بل يحصل بلحم غير لحم
الكلب وكذا لو قال اقتل زيدا ولا تقتله بالسيف فهم منه ان النهي عن القتل بالسيف لاجل عدم
حصول المطلوب وهو اشدية الزجر في ضمنه بل يحصل في ضمن غيره والحاصل انه في العموم والخصوص
يمكن الاجتماع لحصول المطلوب ولكون الامر بالافراد لاجل التوصل الى المطلوب وهو الماهية كقول
الطبيب للمريض اشرب هذا الدواء او هذا الدواء وايهما شربت يحصل به البرء من المرض ثم نهى عن اكل
احدهما لاجل شيء خارج لا لاجل عدم حصول المطلوب في ضمنه ولذا لو خالف وشرب كان يحصل به البرء
ولا يخفى انا انما نثبت الجواز في المطلقين فنثبت في العامين من وجه بطريق اولى لعدم التعيين في احد
الطرفين وبعبارة اخرى انا نثبت في التعييني والتخييري فنثبت في التخييريين بطريق اولى
ما ذكرته خارج عن الفرض لان المفروض ان المطلوب هو الفرد وتعلق الامر به اصالة لا من باب
التبع لامتناع كون الماهية مطلوبة لكونها امرا مقدرا وما قلته يتم على تقدير مطلوبية الماهية وتعلق
الامر بالفرد لكونه مقدمة للايصال الى المطلوب لا لكونه مطلوبا تحقيقنا القول ههنا ان ههنا احتمالين
يقول بهما من يقول بمطلوبية الفرد وتعلق الامر به ان يكون لخصوصيته مدخلية في المطلوبية كما يقول
بذلك في الواجب المخير القائلون بكون المطلوب كل واحد واحد على سبيل التخيير لا مفهوم احدها الكلي
كما يقول به الاشاعرة وتعلق الامر بها لاجل حصول المطلوب وهو الكلي في ضمنها بل يكون لكل خصوصية
مدخلية في المطلوبية ويكون كل فرد فرد مطلوبا اصالة لكن على سبيل التخيير ان يكون الفرد مطلوبا
تبعا وتعلق الامر به لاجل كونه موصلا الى المطلوب وبالجملة يكون الفرد واجبا توصليا وفي الحقيقة المطلوب
هو الماهية ولما كان غير مقدور تعلق الامر بالمقدور وهو الافراد لاجل حصول المطلوب في ضمنها
وهذا نظير قول السيد في مقدمة الواجب ان الاوامر تتعلق بالاسباب دون المسببات لانها غير
مقدورة ولا ريب ان المطلوب هو المسببات لا الاسباب كما هو ظاهر فان كان الاول كما هو الظاهر
فلا ريب في عدم جواز كونه مطلوبا لانه لا يمكن ان يكون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا مثلا اذا
قال صل في بيتك او في المسجد او في المكان المغصوب فبناء على كون المطلوب هو الفرد تكون الصلوة
في المكان المغصوب مطلوبة وكذا الصلوة في المسجد والبيت فلو فرضنا حصول الصلوة في غير هذه الثلثة
لم يكن اتيا بالمامور به لان ما اتى به غير المامور به فكيف يمكن النهي عن الصلوة في المكان المغصوب
مع انه مطلوب بهذه الخصوصية وهذا وان لم يستلزم التكليف بما لا يطاق ولكن وقوع مثل هذا امر غير
ممكن كما انه لا يمكن ان يكون شيء واحد مستحبا وحراما والحال انه لا يستلزم التكليف بما لا يطاق والحاصل

هذا ظاهر لا ينبغي الريب فيه ومسئلة وان كان الثاني فهو مبني على جواز اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام
وفيه اشكال من ان هذا التخيير كالتخيير العقلي بمعنى ان العقل يحكم بالتخيير بين المقدمات المباحة وغير المباحة
لحصول المقصود بها وان مطلوبيتها الغيرية ليست الا لاجل الايصال الذي في المقدمة ووجوبها توصلي حتى
لو فرضنا امكان الاتيان بها من دون اتيان بها في ضمن ما تعلق الامر به ظاهرا من الافراد لكان ممتثلا
ما قلنا منافاة لقولهم الاحكام تدور مدار الاسماء الا ما هو ظاهر   تحقيق في بيان هذه القاعدة
حينئذ فاعلم ان العلماء غير المشتهر لا يقولون الاحكام تدور مدار العلل مثلا اذا قال الشارع الخمر
حرام لانه مسكر فههنا احتمال ان يكون علة الحرمة هو الخمرية او المسكرية او المركب منهما فان تعين
فهو والا تقول الاحكام تدور مدار الاسماء وتجري هذه القاعدة في مورد الاشتباه في صورة العلم بكون
المشتهر هو العلة او له مدخلية فيها واما في صورة العلم بخلاف ذلك كما نقول في منصوص العلة فلا
تجري هذه القاعدة بل ان الاحكام تدور مدار العلل فظهر مورد اجراء القاعدتين وما نحن فيه
ليس من الصور التي يمكن اجراء القاعدة الاولى فيها بل من موارد جريان القاعدة الثانية لان
المفروض ان تعلق الامر بهذه الافراد لاجل حصول المقصود في ضمنها ومن باب التوصل وبالجملة والحاصل
هو انه لا فرق بين حكم العقل والشرع فكما ان العقل يحكم بذلك لاجل حصول المقصود في ضمنها فكذلك
الشرع يحكم بذلك لذلك ومن انه لا يجوز ان يكون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا ولو كان من باب التخيير
خصوصا في الافراد لشدة الامتزاج بحيث لا يمتاز بينها والمهية ظاهرا فان هذا التخيير لا يكاد
ان حكم العقل بالتخيير بين المباح وغير المباح ايضا ثم بل العقل يحكم صريحا بانه بالمهية في ضمن غير المباح
بسقوط الامر بها اتيانها في ضمن المباح لحصول المطلوب وهو المهية فصاحب المعالم واشباهه ان جوزوا
اجتماع الواجب التوصلي التخييري مع الحرام العيني فلا اشكال فيما نحن فيه لانه من اقسامه ولا معنى لبناء
الجواز وعدم الجواز على تعلق الاوامر بالمهيات او الافراد فانه يمكن القول بالجواز مع القول بالتعلق
بالافراد بالمعنى الثاني وكذا الحال من قال بوجوب مقدمة الواجب فانه ان قال بجواز اجتماع الواجب
التوصلي مع الحرام فلا اشكال واما لو لم يجوزوا ذلك فبناء على مذهب صاحب المعالم ومن قال
بمقالته لا يحصل المطلوب في ضمن غير الحرام لان المهية مطلقا ليست مطلوبة بل المهية في ضمن الحرام هي
هي المطلوبة لانهم قالوا بان الامر بذي المقدمة امر بالمقدمة لان ذا المقدمة وهو المهية غير مقدور
فتعلق الامر بالمقدمة نظير قول السيد في مقدمة الواجب فاذا لم يمكن الامر بذي المقدمة ايضا فلا يكون
ذو المقدمة مطلوبا بمعنى ان المهية في ضمن كل فرد هو ذو المقدمة فاذا لم يمكن الامر بهذا الا الفرد فلا
يكون المهية في ضمنه مطلوبا فاذا اتى بهذا الفرد الحرام لم يكن ممتثلا لعدم الاتيان بالمطلوب

كلام صاحب

كلام صاحب المعالم هنا من ان الاوامر متعلقة بالافراد لا بالمهيات مناقض لكلامه في مقدمة
الواجب من ان انه غير واجب شرعا الان ما تعلق به الامر لا تتعلق وجوبه الشرعي ولو كان وجوبا توصليا
ومن قال بوجوب المقدمة لم يرد الا وجوبها التوصلي بمعنى ان الامر بذي المقدمة يستلزم الامر بالمقدمة واما
الوجوب الاصلي فلم يقل احد به ولا يخفى ما ان بين كلام من قال بوجوب المقدمة مع قوله بعدم تعلق
الاوامر بالافراد هنا تناقضا ظاهرا لان ما لم يتعلق به الامر لم يكن واجبا الا ان نقول ان كان مراد صاحب
المعالم على ما وجه بتعلق الاوامر بالافراد هو المعنى الاول الذي ذكرنا بمعنى كون الفرد من حيث انه فرد
مطلوبا فعدم التناقض ظاهر وان كان مراده المعنى الثاني فلان من قال بعدم وجوب المقدمة يقول
بان ما لم يتعلق به الامر يمتنع استلزام الامر بذي المقدمة الامر بالمقدمة وتوقله واما اذا تعلق الامر
به صريحا فنقول بوجوبه التوصلي بلا اشكال فيقول صاحب المعالم بوجوب الفرد هنا من باب التوصل
لتعلق الامر به لا لامتناع تعلقه بالمهية لانه غير مقدور ولا يتحقق الا في ضمن الفرد فليس بين المقدمات فلا
الفرق بين الافراد وسائر المقدمات من الشروط والاسباب لانا نقول فرقا بين بين المقدمات
الداخلة والخارجة كالشرط فظهر ان الامر هنا وعلى هذا مذهب من قال بتعلق الاوامر بالافراد واما من
قال بتعلق الاوامر بالمهيات   الجواز لان من قال لعبده خط هذا الثوب ثم قال لا تتصرف في ملك
الغير فخاطه في ملك الغير ليس له ان يعاقبه بانك ما اتيت بمطلوبي ولم يكن هذا العبد عند العقل اتيا ما طلب
بل يكون ممتثلا من هذه الجهة وان كان معاقبا من جهة التصرف في ملك الغير   فرق بين مثال
المذكور وبين اوامر الشرع فان المطلوب فيه الخياطة باي نحو اتفقت والتوصل الى الخياطة ليس الا
بخلاف اوامر الشرع فان المطلوب فيها العبادة والاطاعة لا التوصل كما هو ظاهر
من قال بعدم جواز اجتماع الامر والنهي انما يقول به لاجل امتناع ان يكون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا
واما نقول به لاجل عدم حصول الاطاعة في الفرد الذي يكون موردا للاجتماع فان كان الاول يلزم
اذا قال السيد لعبده صل ثم قال لا تغصب فكل صل ولا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان النهي عن
الصلوة لاجل الغصبية لا لاجل المركب كما هو المفروض والا لم يقل احد بجوازه لان هنا في الحقيقة
تقييد المطلوب بان الصلوة في غير الدار الغصبية يلزم من قال بعدم الجواز ان يقول بعدم حصول
المطلوب لو اتى العبد بالصلوة في الدار المغصوبة وذلك باطل بالعيان والوجدان بيان ذلك
ان الامر بالشيء انما يكون لاجل كون الشيء مطلوبا والمقصود حصوله باي نحو اتفق ومن اتى بخصوص
منه وطلبه من خصوص المكلف من باب المقدمة لا لاجل مدخليته في صدور عنه في المطلوبية كما لو
قال السيد لعبده ايتني الماء فبادر شخص اخر ليس للامر تسلط عليه واتى بالماء فانه لا شك في حصول المطلوب

وسقوط الامر فانما يكون لاجل اتيان الشخص بكونه مطيعا او مفوتا لطاعته ولا يكون الشيء في حد ذاته
مطلوبا الا وقال الصدر افضل والدرع كما امره بقتال فيه عرشه بعد فانما يكون لاجل كونه مطلوبا مع قصد
العبودية والاطاعة ايضا وكذا التمني يتصور فيه العشر المذكورة والاصل في الاوامر والنواهي هو
الاول وهو المراد بقولهم الاصل فيها التوصلية وليس المراد منها ما يقابل الاصلية يعني المعنى الذي يكون
في المقدمة وهو كونه مطلوبا تبعا ولاجل التوصل الى ذي المقدمة بل الاصل فيها خلافه لذلك وكذا حاصل
ان معنى قولهم الاصل في الاوامر التوصلية هو ان لا يكون للنية مدخلية في مطلوبية المامور به بل هو
يكون مطلوبا في حد ذاته والمقصود من الامر ليس الا حصوله في الخارج وكيفما كان فالكلام هنا انما
هو في الصورة الاولى فاما الصورتان الاخيرتان فسنبين الحق فيهما وهما ما خلافي في القسم الثاني
والكلام انما هو في القسم الاول اي في امتناع حصول المطلوب في ضمن الحرام وعدم امتناعه وقد قلنا
انه يلزم من قال بالامتناع ان يقول بعدم حصول المطلوب لو اتى بالصلاة في الدار المغصوبة و
الخياطة فيها وقلنا ببطلان ذلك لانه [illegible] مقدمة ليتم ذلك فاذا عرفت ذلك فالحق لا [illegible] ان
يكون لا شك في حصول المطلوب لان الغرض ان المقصود حصوله في الخارج باي نحو اتفق ومن اتى
بخصوصه [illegible] الامثلة في العرف كثيرة ولنات بمثال لاجل توضيح المطلوب فنقول لا شك ولا ريبة
لو قال السيد لعبده خط ثوبي ثم قال لا تتصرف في مال الغير فخاط الثوب بالة الغير فانه لا شك ولا
ريب في حصول المطلوب [illegible] في المستقبل يعاقب العبد معللا بانه لم [illegible] يحكم
العقل بحصول المطلوب ولا يتامل فيه الا الواحد وكذا في العموم والخصوص المطلقين فانه لا شك في
حصول الامتثال لو قال لا تضرب هذه الالة [illegible] او اشتغال الاتيان بالمطلق
في المطلقين وجاز الاجتماع فيهما [illegible] لان احتمال التقييد فيه اقول كما لا يخفى وقد
يستدل على الجواز بوجه اخر وهو انه لا شك ولا ريب ان المخاطب بهذه الخطابات الشرعية هو الاعراب
البدوية الذين لا يفهمون هذه التدقيقات الفلسفية وغيرهم من المخاطبين مثلهم في عدم فهمهم هذه
التدقيقات ولا ريب ان الخطابات الواردة مطلقة ولا يكون معها قرينة على ان الجهة في ضمن الحرام
ليس بمطلوب ولا شك ان عدم الجواز ليس ببديهي عند كل احد بل هو نظري في الغاية يحتاج الى
دقة التامل والتفكر في ان المطلوب والمبغوض لا يجتمعان وقد قلنا ان المخاطبين لا يفهمون هذه
التدقيقات فح لا وجه للتعويل على هذا الدليل العقلي الذي لا يفهمه الا الفهيم الذكي الذي صرف العمر
مدة في هذه الامور والتدقيقات والقرينة [illegible] مع انه يمكن القطع بعدمها فلا بد ان يكون
الجهة مطلوبة مطلقا والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح لا يصدر من الحكيم [illegible] بالبطلان

قول المانع

قول المانع ان كان قوله مستند الى عدم امكان ان يكون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا فان كان
وان كان قوله مستند الى عدم امكان حصول الاطاعة والمعصية وبعبارة اخرى ان قال بالجواز
في غير العبادات ويحكم بعدم الجواز فيها نظرا الى عدم امكان حصول الامتثال والمعصية في
شيء واحد وهو ايضا باطل لانه اذا اثبتنا امكان حصول المطلوب في ضمن المبغوض فلا مانع
من قصد اني افعل هذا الفعل لاجل الامر مثلا اذا قال صل ولا تغصب فلا شك في امكان ان
ياتي المصلي بالصلاة في الدار المغصوبة بقصد ان الله امرني باتيان الصلاة وكذا في العرف العادي
اذا قال السيد لعبده ائتني بالماء ثم قال لا تذهب من هذا السبيل بقصد اطاعة السيد فلا شك
في حصول المطلوب والاطاعة ولذا لو عزره السيد جزاه خيرا من هذه الجهة لم يكن موردا للملامة
فظهر جواز الاجتماع في العبادة لان العبادة ليس الا اتيان الفعل بقصد تقرب الامر وهو يمكن
حصوله في ضمن الحرام والامثلة التي يحكم العقل والعرف بحصول الامتثال في ضمن الحرام كثيرة في الغاية
ولا شك في حصول الاطاعة فيها ولا تفرقة بين حصول الاطاعة في الاوامر الشرعية والعرفية فان
الاطاعة عبارة من الاتيان بالفعل بقصد العبودية وبقصد انه مطلوب السيد وليس معنى الاطاعة
في الشرع غير هذا فلو امر السيد باتيان السيف فاتى به لاجل امره حصل الامتثال الاطاعة لو [illegible] وكذا
وكذا في الشريعة لو اتى بالصلاة لاجل التقرب حصل المطلوب والاطاعة فاذا امكن اتيانه في ضمن الحرام بقصد
النية حصل الاطاعة ايضا وكونه عاصيا من جهة اخرى لا يمنع من حصول هذه النية كما هو ظاهر
معلوم ان المطلوب في الاوامر هو المركب فلم يكن المطلوب هو حصول الفعل
بالنية
في الخارج باي نحو كان بل الفعل بدون النية لم يكن مطلوبا ولذا لو اتى بالصلاة بدون قصد
القربة لم يكن اتيانا بالمطلوب قطعا فالتفرقة بين المقامين واضح هذا كلام لا وجه له
لان الاتيان بالفعل بقصد الامر مطلوب وهو ممكن الاتيان كما لا يخفى لان المكلف يصلي في المكان
المغصوب بقصد ان الله تعالى امر بالصلاة والظاهر ان نظر من قال بعدم الجواز الى امتناع ان يكون
شيء واحد مطلوبا ومبغوضا وقد عرفت انه يمكن ان يحصل المطلوب في ضمن الحرام بل هو في العرف والعادة
واقع اكثر من ان يحصى ولعله يكفينا في جواز الاجتماع عدم ثبوت امتناع العقلي بل يكفينا اثبات
عدم وجدان الاطلاق على حاله ما لم يثبت الخروج نعم التفرقة بين اوامر الشرع والعرف من جهة اخرى
لا تضرنا اصلا وهو ان الغالب في الاوامر العرفية التوصلية بمعنى حصول الشيء في الخارج وفي الاوامر
الشرعية التعبدية بمعنى ان ليس المطلوب محض حصول الفعل في الخارج والثمرة تظهر في صورة عدم
تعيين الامر بل [illegible] مثلا لو اتى بالسيف في المثال السابق بغير امره لا لا امتثال امره حصل المطلوب وان

لم يكن ممتثلا وكذا الواقي بغير المأمور بالمأمور به يحصل المطلوب ولا يجب الاعادة ولا القضاء بخلاف
ما لو اتى بالصلاة بغير القدم كان صلى بغير الوبا فلا اشكال في وجوب الاعادة والقضاء الا على مذهب
سيدنا المرتضى فانه يقول بعدم وجوب الاعادة في هذه الصورة ولا يقول لا فرق بين اوامر
الشرع والعرف في حصول الامتثال المطلوب وسقوط الامر به يكون عاصيا لترك الواجب هو ان
نحن نقول يحصل الامتثال في صورة اتيان الفعل بقصد الامر ولا فرق بين ان يحصل
في ضمن الحرام او غيره كما حققناه آنفا فاذا ثبت عدم امتناع العقل في امكان حصول المطلوب
والامتثال في ضمن الحرام فمن يدعى الفهم العرفي فعليه بالاثبات وقد عرفت ان العرف يحكم
بحصول الامتثال في الامثلة السابقة كما يحكم به العقل ايضا ولا شك انه لو لم يرد النهي عن الصلاة في
المكان المغصوب بالخصوص لا نفهم من خصوص لا تغصب بطلان الصلاة ولا يخطر بالنا هذا ابدا
فكيف يمكن ادعاء فهم العرف مطلقا لاجل وجود الفهم في بعض المحاورات كما في قوله ابن لي بيتا
ثم قال لا تتصرف في مال الغير فانه يفهم انه لو بنى البيت بحجر الغير لم يات بالمطلوب فيفهم فيه تقييد المطلوب
في ضمن غير الحرام وكذا في بعض الامثلة الاخر   فلم يكن مانع عقلي من بقاء الاطلاق على حاله لو حصل
بقاؤه على حاله فانا تبعنا الفهم العرفي فهو المتبع والا فيبقى تحت الاصل باقيا   لا شك ولا
ريب في عدم جواز الاجتماع في العموم والخصوص المطلقين وانما نقول به ايضا فاذا لم يجز الاجتماع
هنا لم يجز هنا ايضا لان العومين من وجه يرجع هنا الى المطلقين بيان ذلك ان النهي للعموم الا
والا لزم ان في قوله لا تغصب فكانه قال لا تصل في المكان المغصوب   الا نمنع عدم جواز
الاجتماع كيف وقد قطعنا بجوازه اذا كان النهي متعلقا بامر خارج وتابعا نقول بعدم جواز الاجتماع
لاجل فهم العرفي وهو فيما اذا كان التصريح من الامر بالنهي عن فرد مسلم واذا لم يكن كذلك بل كان من
قبيل ما نحن فيه ففهم العرف فيه التقييد كما عرفت ثم ان قلنا بانه من المطلقين لا من العومين من وجه
محض تغير التسمية لا يوجب الحكم هنا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان مجرد اثبات جواز اجتماع الواجب
التوصلي التخييري مع الحرام العيني التوصلي والحرام مسقطا لا يجوز الحكم بذلك في كل مقام مع قطع
النظر عن الفهم العرفي نعم ذلك يتم في الواجبات التوصلية العقلية كنصب السلم والمشي الى الحج ونحو
ذلك من المقدمات العقلية المحرم فيها بالتحريم العقلي واما الواجبات التوصلية الشرعية مثل الستر
الذي هو شرط للصلاة فلا يجوز الحكم فيها بمجرد جواز اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام بحصول المطلوب
في ضمن الحرام ولذا ذهب اكثر الاصحاب كما هو المنقول الى عدم كفاية الساتر المغصوب مع ان الستر
واجب توصلي لا يشترط فيه النية بل ولو ستر بغير الرياء كان كافيا ولا يكون معاقبا وحصل

الشرط مع قولهم بجواز اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام العيني ولذا رد عليه بعضهم بان الستر في الواجب
توصلي وانتم تقولون بجواز اجتماعه مع الحرام فلا معنى للقول بعدم الكفاية بالستر في المكان بجواز الاجتماع
الواجب التوصلي مع الحرام يستلزم الحكم بحصول المطلوب لو لم يكن فهم العرف على خلافه والا فهو المتبع
كما يقول في المطلقين فان مقتضى العقل هو الجواز وحصول الامتثال الحاصل بالمأمور به في ضمن الحرام
فيهما ايضا ولكن لما فهم التقييد بمعنى ان المأمور به مطلوب في ضمن غير الحرام لم نحكم بحصول الامتثال فكذا
في المثال المذكور فانه وان كان مقتضى جواز الاجتماع هو حصول الشرط الساتر المغصوب ولكن فهم العرف
على خلافه فانه يفهم في العرف من قوله استر ولا تتصرف في مال الغير ان الستر مطلوب في ضمن غير الحرام
واما فيه فلا يكون مطلوبا فاذا اتى بالستر في غير المباح لم يات بالمأمور به لان المأمور به مقيد بكونه في
ضمن غير الحرام ولذا اي لاجل فهم العرف التقييد نقول بعدم كفاية الستر بالطين والتراب ونحو ذلك مما
طهر وجه ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي من عدم حصول التطهير بالماء الغير المباح فان نظره الى ان
الامر بالغسل بالماء مطلق ينصرف الى الافراد المباحة واما غير المباحة فلا يجعل مطهرا فاذا غسل بالماء
الغير المباح لم يحصل الطهارة لان المطهر ما جعل الشارع مطهرا وقد جعل الشارع الماء المباح مطهرا
واما غيره فلا يكون مطهرا وبهذا ظهر ايضا وجه فساد ما قيل في رده بان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام
ولو لم يثبت مطهرية الماء مطلقا بالآية الشريفة وانزلنا من السماء ماء طهورا لكان ما ذهب اليه
المحقق المذكور في غاية المتانة لما ذكرنا وبالجملة الجواز العقلي لا يستلزم الفهم العرفي والمتبع هو
الثاني مطلقا لا يقال نعم يجتمع الجواز العقلي فيما لم يكن الفهم العرفي موجودا فان الاطلاق يبقى
على حاله لعدم المانع في البين في المثال المذكور وعدم شمول ابن لي بيتا ولا تتصرف في مال الغير في
البيت بحجر الغير فانه يفهم عدم حصول الامتثال لفهم التقييد ونحو ذلك هو جعلنا من تحت الاصل لما ذكر
فعلينا بالتأمل في الموارد فان لم نفهم التقييد نعمل بالاطلاق والا فلا ولا تعرض لجواز الاجتماع هنا
هو الستر والواجبات التوصلية الشرعية في عدم جواز البناء على محض جواز الاجتماع واما الستر في العقلية
في جواز البناء على جواز الاجتماع مطلقا فلان الحكم العقل بكونها واجبا انما هو لاجل حصول المطلوب
الا بها وهو يحصل في ضمن الحرام والمباح وليس اطلاق في البين حتى ينصرف الى الافراد المباحة ثم اعلم
ان الحكم بجواز اجتماع الامر والنهي انما لم يلزم التكليف بما لا يطاق وكان الاختيار فيه بيده
كان صلى في مكان مغصوب عصيانا فانه يمكن دفعه بدون قطع الصلاة فيمكن الامتثال بالامر وهو
اتمام الصلاة والامتثال بالنهي وهو ترك الغصب بدفع السكنى واما اذا لزم التكليف بما
لا يطاق كان صلى في ثوب مغصوب فانه اذا قال التكبيرة وجب عليه اتمام الصلاة ويحرم عليه

التصرف في مال الغير ولا يمكن ح سلبه لانه موجب للفعل الكثير المستلزم لقطع الصلوة المحرم ثم

ثاموربالاتمام ان قلنا بان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فهاتان المقدمتان اذا

كانتا مسلمتين فيستلزم التكليف بالا يطاق وان قلنا بان الايجاب بالاختيار ينافي الاختيار

وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي فيحتمل الحكم بصحة الصلوة وعدم حرمة القطع هنا تخصيص الادلة

الدالة على حرمة القطع مثل لا تبطلوا اعمالكم وغيرها بما يدل على جواز الصلوة في الثوب الغصبي

بعض اطلاق قوله اقيموا الصلوة ونحوه ويحتمل الحكم بعدم صحة الصلوة تخصيص الاطلاق بعد

الادلة لوقوع التعارض بينهما لانه اذا قلنا بان الايجاب بالاختيار ينافي الاختيار ولا يجوز

التكليف بالا يطاق مطلقا لا يمكن لنا العمل بهذين الدليلين لان مقتضى صحة الصلوة هو حرمة

القطع بمقتضى لا تبطلوا ومقتضى حرمة التصرف في مال الغير هو القطع لاستلزام سلب الثوب

الفعل الكثير الموجب للابطال ويمكن دفع التعارض بوجوه منع شمول الاطلاق في الصلوة

لما نحن فيه تخصيص لا تبطلوا وعدم شموله لما نحن فيه منع شمولها الادلة الدالة على حرمة

التصرف لما نحن فيه منع شمول الادلة الدالة على كون الفعل الكثير مبطلا لما نحن فيه بل نقول

مبطلية الفعل الكثير في غير هذه الصورة فاذا لم يكن مرجح في البين كما هو المفروض فيكون مخيرا بين

قطع الصلوة واتمامها لكن الاولى الحكم بعدم صحة الصلوة لاصالة الاشتغال بالصلوة لان الخروج مقام

لا يمكن الاحتياط ويكون الامر دائرا بين المحذورين فانه كما يحتمل حرمة الصلوة كذا يحتمل حرمة قطع

الصلوة فكيف يمكن القول بان الاحتياط في القطع نمنع صحة الصلوة ابتداء لا

دفع التعارض بعدم شمول بعض الاطلاق اقيموا الصلوة للصلوة في الثوب الغصبي فيه شك في صحتها

ابتداء للشك في وجود الامر بها فيكون بطلانها بنفسها وباطلاق حقيقتها لا شك

ولا ريب فانه لا تعارض بين اقيموا الصلوة ولا تبطلوا اعمالكم ابتداء وقبل الدخول في الصلوة و

انما يقع التعارض بعد الدخول ووجوب التعارض بعد الدخول موقوف على صحة الصلوة ولا

لم يكن موردا للاية الشريفة لا تبطلوا اعمالكم لان الابطال موقوف على الصحة فاذا كانت الصلوة

صحيحة فيقع التعارض بين الاطلاقين ويحكم بصحة صلوته بالاستصحاب عدم كون

موردا للاية المذكورة لا يستلزم كونها صحيحة والحكم بعدم الصحة لا يستلزم خلاف ظاهر

في لا تبطلوا بخلاف صورة الحكم بالصحة وجواز القطع فانه يستلزم التخصيص في لا تبطلوا و

كذا يلزم على من لم يجوز الاجتماع المذكور مع قوله بان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار

التكليف بالا يطاق وجواز اجتماع الامر والنهي في مثل من دخل دار الغير فانه مامور بالخروج

ومنهي

ومنهي عن التصرف والحركة في مال الغير فالخروج يكون مامورا به ومنهيا عنه ولا يخفى عليك ان

ما اورده هؤلاء الجماعة على المجوزين لاجتماع الامر والنهي من انه لا يمكن ان يكون شيء واحد

شخصي مطلوبا ومبغوضا يرد عليهم ايضا وان قالوا بانه مطلوبية من جهة ومبغوضية من جهة اخرى

هذا بعينه هو قول من يقول بجواز الاجتماع فهذا هو الجواب عنكم في هذا المقام مع ان

الامر اصعب هنا من هناك لكون الجهتين مثلا ذهنيتين في الاول دون الثاني واما على

القول بان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا بد اما من تخصيص النهي بغير هذه الصورة

ويكون مامورا بالخروج وبالعكس ثم لا يخفى عليك انا وان قلنا بان الايجاب بالاختيار لا

ينافي الاختيار وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي لا يمكن لنا القول بكون الصلوة في الثوب الغصبي

مطلوبة ومبغوضة ايضا لانه في وقت واحد لا تكليف بالمحال لكون الشيء مستحبا وحراما فانه

ان لم يكن تكليفا بالا يطاق ولكنه في وقت واحد ح وتعدد الجهة غير مجد هنا لعدم امكان الانفكاك

وكذا الخروج عن الدار الغصبي لا يمكن لنا القول بكونه مامورا به ومنهيا عنه لعدم امكان اجتماع

الارادتين فاقامه فانه قلنا الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار وليس لنا مقام

تجري القاعدة فيه ولم يكن من قبيل ما نحن فيه تظهر فائدة هذه القاعدة في مثل من قطع

يده باختياره فانه لا يمكن له الوضوء فبناء على هذه القاعدة يكون مامورا بالوضوء ولم

يكن مطلوبية الوضوء منه محالا الا ان كان وقوع الوضوء محالا كما لا يخفى بخلاف ما نحن فيه

الا ان يقال مرادهم بكونه مامورا به بالخروج ومنهيا عنه كونه مثابا ومعاقبا وهذا

غير بعيد ونقول ايضا هنا اذا كان المكلف هو الباعث على ذلك كما صرح به بعضهم واما اذا

كان المكلف غافلا في ابتداء الامر عن كون المكان او الثوب غصبا ودخل في الصلوة ثم علم بذلك في اثناء

الصلوة فلا شك في عدم كونه منهيا عن التصرف في مال الغير مع كونه مامورا بالصلوة لانه تكليف

بالا يطاق ولم يكن بسوء اختياره ولا نحتاج هنا في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه لانه لم يكن

منهيا عن التصرف والترجيح مع الاول لاستصحاب صحة الصلوة والتفرقة بين هذا وبين ما يلزم

بسوء اختياره ظاهر لانه لم يعلم فيه ان الصحة في الابتداء ايضا غير ثابتة هناك لاحتمال عدم شمول

الاطلاق بخلاف هذا المقام فانه لا شك في الصحة ابتداء ولا شك انه لو لم يعلم بحجية الاستصحاب

هنا وكان مشكوكا فيلزم الحكم بالتخيير بين البناء على صحة الصلوة وقطعها واختيار البناء على الصحة

اولى لاحتمال التعيين فيه وايضا هذا اذا كان ممكنا للمكلف الاتيان بالمامور به في غير المكان الغصبي

واما اذا انحصر المكان فيه بان كان الوقت مضيقا لا يمكنه الوصول فيه الى المكان المباح فلم هنا

من موارد اجتماع الامر والنهي لانه لا شك انه لم يكن مامورا بالصلوة مع كونه منهيا عن الغصب لقبح
تكليف ما لا يطاق بل يقع التعارض بينهما حينئذ فاما نقول بتقديم النهي لانه دفع للمفسدة وهو
مقدم على جلب المنفعة كما ذهب اليه المشهور في هذه الحالة لان المانع الشرعي كالمانع العقلي وفيه نظر اذ
انما في الاول فلانه لا تفرقة بين الحرام والواجب في ترتب المفسدة على فعل الاول وترك الثاني وفي
ترتب المصلحة على ترك الاول وفعل الثاني فلا معنى لتقديم احدهما على الاخر من هذه الجهة واما في الثاني
فلان كونه مانعا شرعيا في هذه الحالة اول الكلام ولا يبعد القول بتقديم النهي لتقديم حقوق
الناس على حقوق الله وان كان ذلك ممنوعا ايضا من التخيير فلجريه المقال اجمالا لا التشبث به المرام
فنقول بعون الله الملك العلام لا فائدة لا يبعد جواز اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي اذا كانت
الجهتان تقييديتان بمعنى حصول المطلوب والمبغوض في ضمنه لان المطلوب شيء والمبغوض شيء اخر
وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره ولا تفرقة بين المطلقين والمتباينين بالتباين الجزئي فيحكم
العقل بان كان النهي متعلقا بالخاص لشيء اخر خارج عنه مثل صل ولا تصل في الدار الغصبي فان النهي
عن الصلوة في الدار الغصبي ليس لاجل انها صلوة فيها بل لاجل انها تصرف في مال الغير فاذا اتى
بالصلوة في الدار الغصبي فقد اتى بالمطلوب لان النهي تقييدي تعلق الحكم بشيء خارج عنهما
وان كان عاصيا من جهة التصرف في مال الغير ولكن قلنا في المطلقين بعدم الجواز لفهم العرف
وصيغة النهي بمعنى انه يفهم في العرف من قوله لا تصل في الدار الغصبي ان الصلوة في الدار الغصبي
لم يكن مطلوبا والمراد بقوله صل مطلوبية الصلوة في غير الدار الغصبي وبعبارة اخرى يفهم تقييد
المطلوب بكونها في ضمن غير الحرام بانك معترف بعدم الجواز في المطلقين ولا شك ان
المتباينين بالتباين الجزئي في المقام يرجع الى المطلقين لانك معترف بكون النهي للعموم الاستغراقي
فاذن يكون معنى لا تتصرف في مال الغير النهي عن كل تصرف حتى الصلوة فكانه قال لا تصل في الدار
الغصبي فكان هذا خاصا فاما ان نقول بتقديمه على العام كالاول فلا تكون الصلوة صحيحة واما ان
نقول بتقديم العام فيكون الصلوة صحيحة ولا يكون عاصيا وهذا ليس قولا باجتماع الامر والنهي بل هو
تقديم لاحد المتعارضين وهو عين القول بعدم جواز الاجتماع ويجب عن هذا الايراد بجوابين
نقضا وحلا اما النقض فهو ان هذا المورد قائل بجواز الاجتماع في التوصليات فلهذا يقول بحصول
الامتثال لو قال خط هذا الثوب ولا تتصرف في مال الغير فخاط في المكان الغصبي ومع ذلك لا يقول
بحصول الامتثال لو قال خط هذا الثوب ولا تخطه في المكان الغصبي مع ان ما اورده علينا من ارجاع
الاول الى الثاني يرد عليه ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا واما الحل فهو ان العرف يفهم في الثاني وصيغة النهي

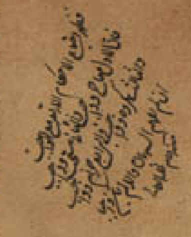
معنى الاول

معنى الاول بمعنى انهم يفهمون ان المنهي عنه في لا تصل في الدار الغصبي ليس محض التصرف في مال الغير بل المنهي عنه
هو الصلوة في الدار الغصبي من المجموع وبعبارة اخرى انهم اهل العرف يفهمون عدم مطلوبية الصلوة
في الدار الغصبي من قوله صل بل يفهمون مطلوبية الصلوة التي لم تكن في ضمن الحرام واما في الاول فلا يفهم
اهل العرف الا كون التصرف منهيا عنه والصلوة مامورا بها مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات وما
قال ان النهي للعموم فيكون هذا الفرد منهيا عنه بخصوصه فلا يصح لكونه مامورا به فيه ان هذا تقييد
النهي فيه ظاهر واضح لا يكون النهي عن هذا الفرد اصلا بل يكون منهيا عنه تبعا ومن باب المقدمة
ثم هذا الكلام يتم بناء على كون الفرد منهيا عنه بالاصالة عينا ومامورا به بالاصالة تخييرا والحق لا يتم
مطلقا بل يتم على مذهب صاحب المعالم من كون الجهتين تعليليتين بمعنى ان هذا الموجود الخارجي
مامور به لكونه صلوة ومنهي عنه لكونه تصرفا في مال الغير واما لو قلنا بكون الجهتين تقييديتين
كما قاله السلطان فلا يتم اما لو قلنا ان معنى كون الجهتين تقييديتين ان هذا الموجود كما هو مامور به
لكونه صلوة ومنهي عنه لكونه تصرفا في مال الغير بمعنى انه لو فعل بقصد انه صلوة يكون ممتثلا ولا يكون معاقبا
وان فعل بقصد انه تصرف في مال الغير يكون معاقبا ولا يكون ممتثلا فعدم التمامية ظاهر لان هنا في
الحقيقة لم يكن من اجتماع الامر والنهي لان موضوع الامر شيء وموضوع النهي شيء اخر ولا دخل لاحدهما
في الاخر ولا ضير فيه وان كان الموضوعان متداخلين في الخارج وهذا كما لو قيل اكرم زيدا العالم ولا تكرمه
لفسقه بمعنى ان اكرام زيد بقصد العالمية واجب وبقصد الفاسقية حرام فالواحد الشخصي الذي لا
يمكن فيه الاجتماع وان كان من جهتين هو ان يكون الواحد الشخصي بنفسه من دون قصد مامورا به
ومنهيا عنه وان كان من الجهتين كاكرم زيدا العالم ولا تكرمه لفسقه فلو اكرمه يكون معاقبا سواء نوى
الاكرام للعلم او لغيره كما لو ترك الاكرام يكون معاقبا ولا يتفاوت الحال بالقصد وعدمه وهذا
عدم جوازه ظاهر بل عدم امكانه ايضا واما لو قلنا ان معنى كون الجهتين تقييديتين ان المامور به
هو كلي والمنهي عنه كلي اخر وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره ولا يكون اجتماع الامر والنهي
حقيقة لان المامور به شيء والمنهي عنه شيء ولا دخل لاحدهما في الاخر فهو في الحقيقة يرجع عن كون
الفرد منهيا عنه ومامورا به بل هذا هو الذي اختاره اولا من كون المتعلق هو الكلي ان
هذا هو المراد بكون الجهة تقييدية لا المعنى الاول والحق هنا كما حققناه سابقا في اجتماع
المطلوبية والمبغوضية وحصول الاطاعة والمعصية كما عرفت فلا احتياج الى المعاندة وعرفت الفرق
بين التعليلية والتقييدية ضابطة ولا تبقى في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه بل بيانه هو المهم في
هذا الباب وهو ان المجوزين لاجتماع الامر والنهي استدلوا بوجوه منها وجود العبادات

المكروهة وجه الاستدلال هو انه لا شك ولا ريب في تضاد الاحكام الخمسة اما الاباحة فتضادها مع
الباقي ظاهر لانه لم يكن فيها الطلب ويكون الطلب ماخوذا في الباقي واما تضاد الحرمة والكراهة مع الوجوب
والاستحباب فظاهر لان المطلوب في الاولين هو الترك وفي الاخيرين هو الفعل واما تضاد الحرمة مع
الكراهة والوجوب مع الاستحباب فلمنع من النقيض في الاولين دون الاخيرين فكما انكم تقولون انه
لا يمكن كون شيء واحد شخصي واجبا وحراما ولو من الجهتين فكذا يلزمكم القول بعدم جواز كون الشيء الواحد
واجبا ومكروها ولا يمكنكم القول بذلك لوجود العبادات المكروهة في الشريعة كالصلوة في الحمام
وصلوة الصائم وقت انتظار الرفقة وغيرها من العبادات المكروهة وكذا يلزمكم القول بعدم
جواز اجتماع الواجب والمستحب والمباح واجتماع كل منها مع الاخرين البديهيات في الشريعة
كالصلوة اليومية في المسجد فانها واجبة ومستحبة فكذا الصلوة في دار فانها واجبة ومباحة والصلوة
المستحبة في البيت فانها مستحبة ومباحة وبالجملة اجتماع كل من الاحكام الاربعة غير الحرام مع الاخر
ظاهر بالبديهة وواقع بالضرورة فضلا عن جوازه العقلي فكذا الحرمة لا مانع من اجتماعها مع غيرها
انما النص كونه مانعا هو تضادها مع الوجوب وقد عرفت انه موجود في الجميع فكما انه لا يمنع من
الاجتماع في غير الحرمة فكذا في الحرمة لا يمنع منه وقد اجيب عن هذا الاستدلال بوجهين بالنقض
بان هذا مشترك الورود بان ذلك انما الجزئين لا اجتماع الامر والنهي فيقولون بذلك في المتباينين
بالتباين الجزئي واما في المطلقين فلا يجوزون ذلك فلم يقل احد العبادات المكروهة انما هو من
قبيل الثاني وكذا المستحب والمباح من قبيل الصلوة الفريضة في المسجد والبيت بالمعنى الاول
ان معنى العبادة مكروهة كونها اقل ثوابا ومعنى كونها مستحبة كونها اكثر ثوابا ومعنى كونها مباحة
كونها مع القدر الذي يكون لهذه الماهية من الثواب واقلية الثواب لا تستلزم مرجوحية الفعل حتى يكون
مكروها بالمعنى المصطلح وما قيل من ان الفردين اذا كانا من جنس واحد وحقيقة واحدة فلا معنى لكون
احدهما اقل ثوابا والاخر اكثر الا لاجل تعارض مفسدة في الاول مع هذه المصلحة الكامنة في نفس الماهية
توجب نقصانا في المصلحة الكامنة ولهذا صار الثواب المترتب عليه ناقصا فيكون ايقاعه هنا
مرجوحا وكذا اكثرية الثواب ليس الا لاجل مصلحة زائدة على هذه المصلحة الكامنة في نفس الماهية توجب زيادة
ثواب على الثواب المترتب على نفس المصلحة الكامنة في نفس الماهية فيكون ايقاعه في ضمن هذا الفرد
راجحا وهذا هو معنى المستحب المصطلح مدفوع بانا لا نسلم كون اقلية الثواب لاجل تعارض مفسدة بل
لان ذات هذه العبادة لا تقتضي الا هذا القدر من الثواب الا ترى ان مراتب العبادة مختلفة
في ترتب الثواب عليها فانه يترتب على بعضها ثواب اكثر من الثواب المترتب على بعض اخر فلم يقل

ان ذلك لاجل تعارض في العبادة التي يكون اقل ثوابا وكون الفردين داخلين تحت جنس واحد لا يستلزم
ما ذكرت لان الصلوة والصوم والحج والزكوة وغيرها من العبادات داخلة تحت جنس واحد وهو
العبادة فكما انه لا يجوز ان يكون اقلية الثواب لاجل معارضة مفسدة في هذه المذكورات فكذا الفردين
على انه بعد فرض كون المفسدة مستهلكة في ضمن المصلحة بحيث اوجبت انتفاء مرتبة الوجوب والمنع
اوجب كون الثواب المترتب عليه اقل ولكن لا يستلزم مرجوحية فعله كما لا يخفى فظهر ما ذكرنا حال
المستحبات والجواب عنها ولكن يرد على تفسير الكراهة بهذا المعنى ان يكون اكثر العبادات مكروهة
كالصلوة في البيت فانها اقل ثوابا من الصلوة في المسجد وكذا الصلوة في المسجد الجامع تكون مكروها لانه
اقل ثوابا من الصلوة في مسجد الكوفة وهكذا ولم يقل به المفسر مع كونه باطلا ويرد على هذا التفسير ايضا انه لا
ولا ريب انه اذا لم يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي فاقرب المجازات ولا شك ان الكراهة بالمعنى
اقرب الى الحرمة التي هو المعنى الحقيقي لصيغة لا تفعل عرفا حتى قيل انها معنى حقيقي لها كالامر بالقا واعتقاد
ايضا كما لا يخفى ولو قيل ان الحمل على اقرب المجازات متعين اذا لم يكن قرينة مانعة عنه والا لا يجوز الحمل
كما لا يجوز الحمل على الحقيقة لذلك والقرينة المانعة العقلية هنا موجودة وهي انه لا يمكن ان يكون
واحد راجحا ومرجوحا قلنا قد اثبتنا سابقا عدم امتناع العقلي فانه يمكن ان يكون شيء واحد
مطلوبا ومبغوضا من الجهتين اللتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى فاذا امر مثلا باتيان
شيء ونهاهم عن اتيان فرد مخصوص باعتبار الخصوصية ولكن لو اتى به في ضمن هذا الفرد يكون
اتيانا بالمطلوب لحصوله في ضمن هذا الفرد كما امر باتيان الماء ونهاه عن الاتيان به في ضمن ظرف
مخصوص كظرف الكاشي مثلا لخصوصية الظرف المخصوص فلو اتى به في ضمن هذا الظرف يكون اتيانا بالمطلوب
ولا نقول انه لم يات بالماء ولكن يكون معاقبا لكونه منهيا عن ايجاده في ضمن هذا الفرد نعم لو علم التقييد
كما يفهم ذلك في قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فلا يكون اتيانا بالمطلوب لو اتى بالصلوة في الدار
المغصوبة وذلك لانه يفهم العرف تقييد المطلوب وهو الصلوة بكونها في ضمن غير الصلوة في الدار
المغصوبة بمعنى ان الصلوة فيها خرجت عن المطلوبية ولم يتعلق الامر بها وان كان تخرج حاجة عن
باعتبار ايجادها في ضمن هذا الفرد فانه لا يمكن ان يكون شيء واحد مرجوحا وراجحا ولو كان من
الجهتين فالتفرقة بين المقامين فاتق في المكروهات ايضا كالصلوة في الحمام النهي تعلق
بالصلوة باعتبار كونها في الحمام والامر متعلق بها باعتبار كونها صلوة وكما تقول هنا بعدم الجواز
لامتناع كون شيء واحد راجحا ومرجوحا فكذا يلزمك القول بعدم الجواز هنا ايضا نحن نمنع
تعلق النهي الشرعي بالصلوة في الحمام بل النهي تعلق بايجادها في ضمن هذا المكان وذلك لاجل مبغوضية

هذا المكان ولم يسر مبغوضيته الى الصلاة حتى يكون مرجوحة بخلاف مبغوضية الذات المخصوصة
فانها تسرى الى الصلاة فصارت مرجوحة ولا يمكن ان يكون مطلوبة توضيح ذلك ان الشيء
اذا كان من حيث هو مطلوبا فصار المطلوب فاما ان يوجد في ظرف لا يكون في ايجاده فيه
مصلحة ولا مفسدة واما ان يوجد في ظرف يكون في ايجاده في ضمن هذا الفرد مصلحة زائدة على
مصلحة الكامنة في نفس ذلك الشيء واما ان يوجد في ظرف يكون في ايجاده في ضمن هذا الفرد
مفسدة وهو ايضا على ضربين ان لا يكون هذه المفسدة غالبة على المصلحة الكامنة في
نفس الشيء ولم يتعد المبغوضية الى المظروف بل المبغوض هو ايجاده في هذا الظرف الخصوصي
فقط ان يكون هذه المفسدة غالبة على المصلحة الكامنة في نفس الشيء وصارت المصلحة
كان لم تكن وتسري المفسدة الكامنة في الظرف الى المظروف فصار المظروف في نفسه مرجوحا
وان كان لاجل مرجوحية الظرف وذلك الشيء مثل الماء فانه مطلوب من حيث هو فايجاده
واتيانه في ضمن الظروف المتعارفة لا يكون مطلوبا ولا مبغوضا ولا يكون الاتي به في ضمن هذه
الظروف ممدوحا ولا مذموما من هذه الجهة وان كان ممدوحا لاجل اتيانه بالمطلوب واتيانه
في ضمن الظروف الثمينة يكون مطلوبا فيكون الاتي به في ضمن هذه الظروف ايضا ممدوحا ومثابا
واتيانه في ضمن ظرف لم يتعارف بين الناس شربه الملاهي ولكن كان في حد ذاته نظيفا كالابريق
لم يستعمل بعد وكان نظيفا يكون مكروها ومرجوحا ولكن لو اتى به في ضمنه يكون اتيانا بالمطلوب
ولم يقل احد انه لم يات بالمطلوب [illegible] اتيانه في الظرف المذكور مع كراهته الناشئة كالابريق مستعمل
كثيرا وكان في اطرافه العذرة ايضا وبالجملة في مرتبة النفس لم يكون مرجوحا ولو اتى به في ضمنه
لم يكن اتيانا بالمطلوب ولذا يكون المتبدل (?) يعاقب معللا بانك لم تات بالمطلوب وامرت باتيانه
اتيانا [illegible] هذا الماء مرجوحا من جهة الظرف المذكور ولم يكن مطلوبا بخلاف سابقه فان المرجوحية
لم تسر الى الماء ولو كانت المرجوحية ايضا مسرية لم يمكن كونه مطلوبا وان لم تكن المرجوحية بحيث
يكون ممنوعا من النقيض فالمعيار هو سريان المرجوحية اي مرجوحية كانت وعدم السريان فلا
في الاول لا يمكن ان يكون مطلوبا وفي الثاني لا مانع من مطلوبيته لان النهي فيه تعلق بشيء خارج
عن المامور به ولا ضير فيه وقد عرفت وقوعه بالعيان والوجدان فظهر مما ذكرنا انه لو لم تكن
المفسدة مسرية يجوز كون الشيء مطلوبا وان كانت المفسدة الكامنة في الظرف مفسدة توجب
حرمة ايجاده فيه فلو اتى به في ضمن هذا الفرد الحرام بسوء اختياره يكون اتيانا بالمطلوب وحصل
المقصود ولا تفرقة بين النهي التحريمي والتنزيهي في المطلقين فان المعيار هو السريان وعدمه



السريان

السريان وكذا في المتباينين بالتباين الجزئي كما ذهب اليه اصحاب القوم في المطلقين مع كون النهي تحريميا الى
عدم الاجتماع وعدم حصول المقصود والى جواز الاجتماع وحصول المقصود في الصورة المذكورة
مع كون النهي تنزيهيا هو اختلاف فهم العرف فانه في الاول يفهم السريان وعدم كون المظروف
مطلوبا وفي الثاني لا يفهم ذلك واما في المتباينين بالتباين الجزئي مع كون النهي تنزيهيا فالظاهر
عدم الاختلاف في جوازه كالصلاة في مواضع التهمة فان الكون فيها مكروه فلو اتى بالصلاة
فيها كانت مجزية مع كونها مكروهة هو ما مر من عدم فهم العرف السريان واما لو كان النهي
تحريميا في الصورة المذكورة فهو محل النزاع فالاختلاف انما هو من اشتباه الموضوع فمن قال
بالجواز يقول بعدم فهم السريان ومن قال بالعدم يقول بفهم السريان فتامل فيما ذكرنا حق
التامل ينكشف لك الامر اختلف الاصوليون في اقتضاء النهي عن الشيء للفساد عبادة
كان او معاملة على اقوال [illegible] وهو ان محل النزاع في هذه المسألة هو ما كان
قابلا للامرين الصحة والفساد واما الذي لم يكن قابلا للصحة كصوم الوصال فلم يكن من محل النزاع و
بعبارة اخرى محل النزاع في هذه المسألة هو ما كان له وجه صحة بمعنى انه ورد الامر بها كالصلوة ثم
ورد النهي عن بعض الافراد بخصوص عنوانه مثل لا تصل في الدار المغصوبة واما الذي لم يقبل الوجه الصحة
كالبيع الربوي [illegible] فلا يكون محلا للنزاع في كونه فاسدا والصحة
في العبادات عبارة عن موافقة الامر على مذهب المتكلمين كما هو المنقول وعند الفقهاء عبارة عن
اسقاط القضاء والصحة في المعاملات عبارة عن ترتب الاثر وقيل عبارة عن ترتب الاثر الشرعي و
الفساد فيهما يعلم بالمقايسة والمراد بالعبادات ما كان محتاجا الى نية التقرب في تحققه والمعاملات
ما لم يكن كذلك فتكون الواجبات التوصلية مثل غسل الثوب وامثال ذلك داخلة في المعاملات
فهي على اقسام ثلثة العقود وهي عبارة عما كانت محتاجة الى الايجاب والقبول و
هو ايضا على ضربين لازم وغير لازم الايقاعات وهي ما لا يحتاج الى القبول بل يحتاج
الى الايجاب فقط كالطلاق ما لا يحتاج الى ايجاب ولا الى قبول كالواجبات التوصلية والعبادات
فالمعاملات كلها تعبدية لا بد من تنصيص الشارع بها ووصول حكمها الينا واما من نوعها لا او
كاحكامها لا بد من تنصيص الشارع بها بخلاف الغائية فلا يصح المرجع فيها الى العرف بل حكمها
فان كون البيع سببا للانتقال هو حكم شرعي لا بد من وصوله من جانب الشارع الينا ولا بد
علينا ان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية العقلية لا الشرعية كما هو مشهور في السنة الاصوليين
لان كون الفعل مطابقا للامر به لا يكون بجعل الشارع فانه اذا كان الفعل مطابقا للامر كان صحيحا

قوله ولا يمكن الحكم بعدم مطابقته اي بفساده لان المفروض انه مطابق وكما انه لا يمكن ان يحكم احد
بكون الاثنين فردا فكذلك لا يمكن ان يحكم بكون المطابق غير مطابق وبالعكس ليس معنى
كونه ان يحكم بما هو صحيح بانه غير صحيح بل الحكم بالمطابق بانه صحيح وبغير المطابق بانه فاسد معنى
كون الشيء شرعيا انه لم يكن وحصل بجعل الشارع وليس من شان الشارع بيان البديهيات
فان الحكم بان ما طابق الواقع فهو صحيح معناه ان ما هو مطابق للواقع مطابق للواقع لان
المفروض ان الصحة عبارة عن المطابقة والموافقة وقد اشار الى ما ذكرنا العضدي كما نقل عنه في
المفاتيح وتبعه وقد يوجه بان المراد من كون الصحة والفساد من الامور الشرعية ان ما يتحقق
به الصحة والفساد من الامور الشرعية فان تحقق الصحة موقوف على تحقق الامر وتحقق امر الشارع
موقوف على حكم الشارع فيصير الصحة من الامور الشرعية الوضعية وهكذا الفساد ولا يخفى بعد
هذا التوجيه مع انه غير تام وقد يوجه بتوجيه اخر وهو ان الصحة وان كان هو المطابقة والفساد
هو عدم المطابقة ولا مدخلية للشارع فيهما لانهما من الامور القهرية ولكن هذا اذا كنا عالمين
بالمطابقة وعدم المطابقة وكان ممكنا لنا العلم واما اذا لم نكن عالمين بالمطابقة وعدم المطابقة
ولا يمكن لنا العلم بالواقع فاخبار الشارع بان هذا يجزيك دليل على الصحة والمطابقة
وكذلك اذا قال اعدها فانه دليل على عدم المطابقة في نفس الامر لان معنى قولهم ان الصحة
والفساد من الاحكام الوضعية الشرعية ان علمنا بكون عبادة صحيحا او فاسدا موقوف على اخبار
الشارع اذا جاء الامر بشيء فان فعلنا هذا الشيء كما جاء الامر به يعني لو انا اتينا
بما دل عليه اللفظ يكون صحيحا والا فلا وان لم نكن مامورين بالعمل بمقتضى هذه الظواهر في الحكم
للعمل معلوم انه لا يحصل العلم من هذه الالفاظ بمطلوب الشارع وبالواقع ولكوننا
مامورين بالعمل بمقتضى هذه الظواهر لا يستلزم ان يكون المطلوب في الواقع مدلول هذه الظواهر
فلا بد لنا من العلم بمطابقة الواقع وعدمها من اخبار الشارع اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقوال
في المسئلة خمسة على ما ذكره صاحب القوانين فقال فيحتمل الا في المسئلة خمسة دلالة
النهي على الفساد مطلقا عدمها مطلقا ذكره فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم و
هو مذهب الشافعية والحنابلة الدلالة في العبادات دون المعاملات مطلقا وهو
مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد
والحاجبي الدلالة في العبادات لا لغة وقد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم النهي في
مهمنا في الاخرين الفساد فلا احتياج الى نقلها ومرجعها وقد عرفنا ان محل النزاع هو ما اذا

جاء امر هام متعلق بالصحة سواء جاء نهي ام لم يجئ فالحكم بالفساد متعين اجماعا الا على قول من قال بان قضاء
النهي التحريمي صريح بمجيء النهي وسيجيء الكلام في ابطال هذا القول ولا اعتماد على هذا القول ومبنى الحكم
بالفساد من هذه الصورة هو ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وهذا الاصل هو
الاستصحاب لنا في العبادات فاستصحاب بقاء الامر ان ثبت بالتكليف والا فلا يمكن تصوير الصحة
لانها عبارة عن المطابقة فاذا لم يكن طلب اصلا فالذي يطابقه واما الفساد فهو عبارة عن عدم المطابقة
وهو يتحقق بانتفاء الموضوع واما في المعاملات فاستصحاب عدم ترتب الاثر وهذا الاصل مما اتفق
عليه الاصحاب حتى القائلين بعدم حجية الاستصحاب فالحكم بالفساد ليس من باب الاجتهاد لانه يحتمل
المخالفة بحمل المطابقة والاحتمالان متساويان ولكن الشارع قال انت في هذه الحالة فاحكم ببقاء
ما كان على ما كان من بقاء التكليف في العبادات وعدم ترتب الاثر في المعاملات وهو معنى الفساد
هذا اذا لم يكن اطلاق يقتضي الصحة في البين كما قلنا واذا كان المقتضي للصحة موجودا من اطلاق او عموم
فالحكم بالفساد موقوف على ثبوت المانع اذا عرفت ذلك فنقول النهي اما في العبادات او في المعاملات
فلنقدم الكلام في الاول فنقول اما يتعلق بالعبادة او بخارجها فالاول اما يتعلق بنفس العبادة
بتمامها او بجزئها او بشرطها او بوصفها واقسام اخر مرجعها الى هذه الثلثة والثاني ايضا على قسمين
لان النهي اما يتعلق بالخارج مطلقا ولم يكن مقيدا في الصلوة كالنهي عن النظر الى الاجنبية فانه يحرم مطلقا
ولا اختصاص له بحال الصلوة وكالغيبة واستماعها واما يتعلق النهي به في حال الصلوة كالتكفف
والاول اما الاول فلا اشكال في صحة الصلوة التي وقع النظر فيها الى الاجنبية وكذا استماع الغيبة وكذا
الغيبة لانه لما ثبت كون الحكم مبطلا حكمنا ببطلان الصلوة بالغيبة لاجل ذلك لا من الغيبة من
حيث هي لا تدل على فساد الصلوة فالغيبة لها جهتان وحرام من الجهتين الغيبة من حيث هي
ومن اجل حصول الحكم في الصلوة المبطل لها الثابت من دليل خارج وان لم يثبت من خارج بل ثبت حرمة
في الصلوة ضمن القسم الثاني وستعرف حكمه لانه لا تعلق في وجود المقتضي للصحة وهو الاطلاق في بناء
كون العبادات اسامي للاعم كما هو محقق في مقامه واما الثاني فالحق فيه ما تقدم من صحة الصلوة لوجود
الاطلاق على المذهب المذكور وعدم تخصيصه بالمخل كما هو المفروض على ان الظاهر من الاوامر والنواهي
هو التعبدية لا الشرطية والغيرية لان الظاهر من النهي عن الشيء ان الشيء في حد ذاته فيه مفسدة تقتضي
النهي عنه وكذا الظاهر من الامر بالشيء كونه مطلوبا لاجل نفسه لا لاجل الغير فظاهر الاطلاق وظاهر
النهي كلاهما مقتضيان لصحة الصلوة ولو لم يكن اطلاق كما على مذهب الصحيحي او كان الدليل لبيا فحكم
بصحة الصلوة مع الاتيان بالمنهي عنه ان كان احتمال مدخلية عدمه في صحة الصلوة لاجل ورود هذا النهي

لا لجهة اخرى والا فلا يجوز الحكم بصحة الصلوة مع عدم وجود الاطلاق فعلى ما ذكرنا لو ثبت وجوب شيء
في الصلوة ولم يكن داخلا في حقيقتها ولم تثبت الجزئية ثم لو ترك هذا الواجب عمدا لم يحكم بفساد الصلوة
لوجود الاطلاق في البين ولظاهر الامر انما اذا ثبت شرعية شيء او وجوبه لم يحكم بوجوده لذلك
بالجزئية او الشرطية او المانعية اذا كان اطلاق او عموم في المقام الا ان اذا تم التقييد او لم يكن اطلاق
كما على مذهب الصحيحي او كان الدليل لبيا كالاجماع ولم يثبت الوجوب الا من لفظ الامر والنهي
والا فالحال كما عرفت من صحة الصلوة مع ما اتى بالمنهي عنه وترك المامور به وان لم يكن اطلاق
لما عرفت من ان ظاهرها التعبدية لا الشرطية والغيرية ان كان احتمال المدخلية من هذه الجهة
وبالجملة اذا ثبت وجوب شيء في العبادة او حرمته من الامر والنهي او من غيرهما او كان هنا اطلاق
فالاصل فيه التعبدية لا الشرطية والجزئية وهذا الاصل هو اصالة عدم التقييد وهو المتبع ان لم يكن
الفهم العرفي على خلافه ولكن ثبت الفهم العرفي في الامر الواجب على خلافه فانه يفهم في العرف والعادة
من قوله اقرء السورة في الصلوة ان الصلوة بدونها ليست مطلوبة فلو لم يات بها مع اتيانه بها لم يعد في
العرف اتيانا بالمطلوب ولو عاقب السيد معللا بانك لم تأت مطلوبي بالصلوة المطلوبة لم يكن مورداً
للملامة في العرف والعادة وذلك ظاهر بالبداهة ان القدر المسلم من التقييد بفهم العرفي
هو تقييد الاطلاق في صورة العلم بمعنى ان المكلف لو اتى بالصلوة بدون السورة عمدا لم يكن ممتثلا لما
ادعيت من الفهم العرفي واما لو اتى بالصلوة ونسي القراءة فادعيته من فهم العرف التقييد في هذه
الصورة في محل المنع والظاهر خلافه فلا اقل من الشك فيرجع الى الاصل المذكور اولا
نقضا بانه يلزم ان نقول بالامتثال في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اذا اعتق الكافرة نسيانا
بعين ما ذكرت من ان القدر المسلم من التقييد هو في صورة العلم واما في غيرها فلا ولا اظنك ملتزما بهذا
الكلام وثانيا بالحل بان انكار فهم العرف التقييد كلام لا وجه له ولعل الذي اوجبه توهمك في هذا
التوهم انه لا شك ان اقرء السورة تكليف ولا ريب ان التكليف مشروط بالعلم ففي صورة النسيان لم
يكن مكلفا فاذا لم يكن مكلفا بقراءة السورة مع كونه مكلفا باتيان الصلوة فيكون اتيا بالمطلوبة والامر
يقتضي الاجزاء وهذا فاسد لانا لا نقول بكونه مكلفا بالاتيان بالسورة في هذه الحالة وكونه مكلفا باتيان
الصلوة في هذه الحالة ايضا ثم وعلى فرض تسليمه ما الدليل على الاجزاء وبعد ظهور الفساد لترك الجزء او
الشرط لما عرفت من فهم العرف المدخلية مطلقا ولم يكن مقيدا بصورة العلم الا ان ما ثبت بنفس الاصل
فيه الركنية حتى يكون مقتضى الاصل وجود الاطلاق ولو كان مسلما مع وجوده ايضا انما هو في الجملة
اي في صورة الجزئية او الشرطية الثابتتان بلفظ الامر ولا لا اصل الا الاستقراء الذي ادعاه بعضهم

من ان الغالب ان الشيء الواجب في اثناء عبادة له مدخلية فيها اما الاجل الجزئية او الشرطية والظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيحكم بالجزئية او الشرطية في مورد الشك حتى يكون الايراد المذكور من انه
في صورة العلم التقييد مسلم واما في غيرها فلا وارداً في النواهي فلا اشكال في فهم العرف على خلاف الاصل
المذكور فنقول بمقتضاه فعلى هذا الوصل لو اكتفاه نحكم بصحة الصلوة لوجود الاطلاق والظاهر
النهي وهكذا كلما ثبت حرمته في العبادة بلفظ النهي ولم يتم الدليل من الخارج على مدخلية عدمه
في العبادة نحكم بصحتها مع اتيانه به فيها او كان في المقام اطلاق سواء كان ثبت بلفظ النهي او
بغيره من الدليل اللبي هذا اذا كان الخارج المنهي عنه مقارنا واما لو كان لازما بمعنى كونه لنهي
عنه مقارنا للعبادة من اوله الى اخره كالوصلي في الجبة الغصبية مع كون المكان غير غصبي ان
لم نقل ان الركوع والسجود وغيرهما من الحركات الصلوتية ليس تصرفا في الجبة كما هو الحق او قلنا
بمنع مزيته كالتصرف والانتفاع من جزئيات المسئلة السابقة كما لا يخفى وكالوضوء في المكان المغصوب
والمصب فان الكون ليس جزءاً للوضوء ولا شرطا بل هو من لوازم الجسم وكذا المصب ليس له
مدخلية في الوضوء فالمثال المذكور ليس من جزئيات المسئلة السابقة لعدم الاتحاد فان قلنا
بعدم الاتحاد فمن لم يقل بعدم الاجتماع هناك لا يلزمه القول بالفساد هنا ثم نقول ان المقدمة اما
منحصرة او غير منحصرة وعلى الاول الانحصار اما من باب الاتفاق وليس لاجل سوء اختيار المكلف
ام لا بل هو من سوء اختياره وعلى التقديرين اما يكون الامر بذي المقدمة بعد وجود المقدمة او
مقارنا له فان كان الاول فلا اشكال في سقوط التكليف سواء قلنا بوجوب المقدمة او بعدمه
لان من لم يقل بوجوب المقدمة يقول ان التكليف مشروط بوجود مقدمته مباحة لانه لو لم
يكن مقدمته مباحة لزم التكليف بالايطاق لانه مامور باتيان ذي المقدمة ولا يمكن الا باتيان
مقدمته فاذا كانت المقدمة منحصرة في الحرام فلا يمكن الامتثال الا فيما اذا اراد الامتثال الامري
يلزمه المخالفة من جهة النهي وليس التكليف بالايطاق الا هذا هذا اذا كانت المقدمة ثابتة بعينها
نفسيا والا يقع التعارض بين الامر بذي المقدمة والنهي عنه فيجب الرجوع الى المرجحات وهذا خارج
عن المفروض ولا يكون نحن بسببه وثم لو كان الامر بذي المقدمة بعد حصول المقدمة واتى
بها بسوء اختياره يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ويكون عاصيا بها كما لو كان الماء منحصراً في
ماء البئر ولم يكن دلو الا دلو غصبا فح لم يكن مامورا بالوضوء ولكن لو غصب الدلو ونزح
الماء بسوء اختياره يجب عليه الوضوء ولا يجوز الصلوة بالتيمم وكذا لو كان الساتر منحصراً
في الجنس فانه قال بعضهم يجب الصلوة ح مكشوفا ولكن لو فعل بسوء اختياره بماء الغير لا يجوز الصلوة

بدون الشرط بل يجب عليه الشرب اعلى كون الماء مطهراً قهراً ولا دخل لكونه مطهراً عدم كونه غصباً كما هو محقق
في مقامه نعم واما لو كان الامر بها المقدمة مقارنا لوجود المقدمة كما هو المناسب لما نحن فيه كالوضوء
في المصب الغصبي فان الامر بالصب مقارن للصب فهو حرام فلا يكون وضوءه صحيحا وان ارتكب
المصب بسوء اختياره لانه لم يكن مامورا بالوضوء فلا يكون الوضوء صحيحا لعدم الامر به لانه
لاشك في عدم الامر بالوضوء لانه يلزم التكليف بالا يطاق كما عرفت وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذهب
اليه بعض الفضلاء من انه اذا كان منهيا عن الوضوء او الغسل لاجل احتياجه الى الماء اياه فان توضأ
او اغتسل بسوء اختياره كان الوضوء او الغسل صحيحا بناء على عدم حصول قهرا كما ورد في الرواية
لان المعصوم في بيان حكم اخر وليس في مقام انه يحتاج الى الشراء ام لا ولا يمكن القول بصحتهما من
باب اجتماع الامر والنهي لان عدم جواز الاجتماع اذا كان الاجتماع من الامر بدون المامور به يقتضي
ولم يقل بجوازه احد فظهر ان هذا الفاضل لما ذكرناه في القسم الاول من صحة الوضوء بالماء المنزوح
بالدلو الغصبي وتوهم انهما قسما واحد لا معنى لرد ما لهما في باب واحد كما لا يخفى فان كان الثاني اي
كان الانحصار بسوء اختياره فيرجع الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيكون مامورا
ومنهيا واما لو كان غير منحصر كما لو كان المصب المباح موجودا ولكن اتى بالوضوء بسوء اختياره في المصب
الحرام وكان ممكنا له التخلص في المباح فيصح حكم بصحة وضوءه فلا ضير فيه لان الوضوء مامور به
وقد حصل ومن لم يجوز اجتماع الامر والنهي ايضا يمكن له القول بصحة وضوءه لانه ليس منه كما قلناه
من ان المصب ليس له دخل في الوضوء هذا بناء على المختار من ان الاوامر متعلقة بالماهيات
اما على مذهب من قال بانها متعلقة بالافراد فيشكل الامر ويرجع الكلام الى انه هل يجوز ان يخير
بين شيئين كان احدهما مستلزما للحرام ام لا يجوز وجهان من انه يمكن له الامتثال بدون
ارتكاب الحرام ولا يلزم التكليف بالا يطاق فيجوز ومن انه لا يمكن ان يكون هذا الفرد مع هذه
الخصوصية مطلوبا لاستلزامه الحرام ولا يكون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا ولو كان من جهتين
والحق عدم الجواز لان عدم استلزام تكليف ما لا يطاق لا يكون مصححا للتكليف نعم هو احد شرائط
الصحة فلا يكون وضوءه على هذا صحيحا والحق صحة الوضوء المذكور لما قلناه من ان الاوامر متعلقة
بالماهيات دون الافراد فالنهي عن الخارج عن العبادة لا يستلزم فساد العبادة سواء كان مقارنا
او لا نعم الا اذا انحصر الاتيان بالعبادة على الوجه المنهي عنه فانه لا يكون عبادة صحيحة لعدم الامر
لاستلزام التكليف بما لا يطاق وان اتى بها على الوجه المنهي عنه بسوء اختياره الا اذا كان الامر
بذي المقدمة بعد وجود المقدمة كما مر واما اذا تعلق النهي بنفس العبادة لما لذاته او لوصفه الداخل

او خارج او لجزئه او لشرطه او لجزء الجزء او لشرط الجزء او لشرط الشرط وهكذا باقي الفروض فيقتضي العقل
فيه الجواز ان تمر المعتقد الكائنة في النهي الذي يتعلق لاجل النهي بالعبادة لا لنفس العبادة بحيث
يجعلها مبغوضة في هذا الفرض فانه لا شك في حصول المقصود ح دون نظر في ذلك فما هو في
العرف والعادة وصار داخل في انفسنا بلا شك وشبهة فيكون الاجتماع جائزا الا ترى ان السيد
يأمر عبده باتيان الماء ثم قال لا تأت به من هذا الطريق لانه تصرف في مال الغير لا لاجل ان
الماء الماتي به من هذا الطريق لا يكون مطلوبا ولو كان لا لاجل انه تصرف في مال الغير فاتى بالماء
من الطريق المنهي عنه عن اتيانه فيه فلا شك في حصول المقصود والمطلوب وان كان معاقبا
من جهة التصرف في مال الغير ولذا لو قال له اشتر اللحم ثم قال لا تشتر اللحم من الجزار الفلاني لانه
عدو لي وعلم منهم السراية فاشترى اللحم من الذي نهي عن اشترائه منه فلا شك ايضا في حصول
المقصود وامثال ذلك كثيرة واصرح من هذا ان يقول لا تشتر اللحم من الجزار الفلاني ولو
اشتريته منه حصل المطلوب ولكن اعاقبك فانه لا شك في وقوع مثل هذا كثيرا ولا يابى العقل
منه ايضا وانما ثبت جوازه في المطلقين وفي المتباينين بالتباين الجزئي لا يقبل التشكيك في
جوازه وقد عرفت تحقيق هذا مستقصى وقد عرفت ايضا انه لا فرق بين العبادة وغيرها الا انه
يشترط فيها نية القربة واذا امكن الاتيان بالمطلوب المامور به فيمكن له قصدا في اصل لان السيد
امر في نعم بينهما فرق اخر وهو ان المطلوب اذا حصل في غير العبادة ولو من غير المامور يكون
مسقطا للامر لان المطلوب هو حصول هذا الشيء باي نحو اتفق ومن اي شخص صدر فالامر فيه يختص
المامور يكون من باب المقدمة واما في العبادة فلا يسقط الامر بها باتيان الغير لان المقصود
فيها الامتثال وهو لا يحصل لان الامتثال عبارة عن الاتيان بالشيء لاجل امر الامر به ولا
يسائل الامر لم يتعلق به وبالجملة فرق بين الامتثال وبين الاتيان بالمطلوب فالاول لا يحصل
الا من المامور مع قصد القربة والثاني يحصل منه باي نحو كان فلو امر السيد عبده باتيان
السيف فاتى به لقتله كان اتيا بالمطلوب فيحصل بذلك ايضا هذا اذا كان النهي بعيد بالعلم
الى نفس المامور به واما اذا كان النهي منصبا على كون العبادة موضوعة للنهي بمعنى ان
النهي تعلق اليها لعدم كونها مطلوبة بل كونها بنفسها مبغوضة وان كان المبغوضية لاجل شيء
خارج عن الذات فلا شك في عدم جواز اجتماع الامر والنهي وعدم صحة العبادة وعدم الاتيان بالمطلوب
في غيره لان الغرض كونه مبغوضا بذاته ولو كان لاجل الغير وبالجملة ذلك ظاهر ولا اشكال في
موردٍ كون احدها مطلوبا وانما الاشكال في صورة الشك ومقتضى الفقهاء الاصل يجب العقل

هو الجواز لان الحاق الامر بشامل الجهة الفرد ايضاً وانما الشك في التقييد والاصل عدمه هذا اذا
كانت العبادة منهيا عنها لا لاجل الذات بل لاجل الوصف او غيره من المذكورات واما اذا كانت
منهيا عنها لاجل الذات كصلوة الحائض كما مثل بها المولى فح لا يتصور فيه الامران السريان و
عدمه حتى نقول بعدم الجواز على الاول وبالجواز على الثاني لان ذاتها منهي عنها فلا يمكن فيه
الاجتماع عقلا لان علة عدم الجواز في السريان هو عدم جواز ان يكون شيء واحد مطلوبا
ومبغوضا وان كان من الجهتين وهذه العلة جارية في المنهي عنه لذاته بطريق اولى لانه
لا يتصور فيه عدم المبغوضية كما لا يخفى لان المفروض انها منهي عنها لذاتها فتعين فيه وجه
اخر لعدم الجواز وهو ان الاجتماع اذا كان من الامر لا يجوز قطعا ولا يمكن لاحد المصير اليه
لانه يستلزم التكليف بالايطاق فهو باطل عندنا بالوفاق وان قال به بعض اهل النفاق ولا
يبعد ان الحائض بها دامت في الحيض منهية من الصلوة فلو اتت بها في هذه الحالة لم تكن صحيحة لانها لم تكن
مامورة بها قطعا لما ذكرنا وقد ظهر ان الاتفاق في صورة تخصيص المقدمة في الحرام فانه قلنا انه
لو اتى بها بسوء اختياره في ضمن المقدمة المحرمة لم تكن صحيحة لعدم الامر بها فالتمثيل في هذا
المقام بهذا المثال لم يكن في مقامه لان كلامنا في مقام يمكن تعلق الامر به وانما النزاع في ارتفاع
النهي الامر به لا وبالجملة النهي اذا تعلق بالعبادة لا لذاتها بل لغير الذات مما تقدم فالاصل الجواز
بحسب العقل فيحكم بالصحة اذا اتى بها في ضمن المنهي عنه حتى يثبت السريان ولكن فهم العرف على خلاف
هذا الاصل ويفهمون التقييد فانه يتبادر من قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة تقييد مطلوبية
الصلوة بالصلوة في غير الدار المغصوبة ويفهمون ان الصلوة في ضمنها ليس بمطلوب وكذا في
اوامر اهل العرف يفهم التقييد لذا لو امر السيد عبده باتيان اللحم قال لا تشتره من هذا الجزار
فاشتراه من الجزار المزبور فعاقبه السيد معللا بانك لم تأت بمطلوبي لم يكن مذموما الا امر ولم يذم
عند اهل العرف والعادة ولذا يأمره باعادة الاشتراء ونحو هذه المعاملة كما لا يخفى فالاصل هو
الحكم بعدم ولكم بعدم الصحة وعدم الاتيان بالمطلوب الا اذا ثبت من الخارج بقرينة النهي عند
الفهم العرفي فقد اتفقوا عليه في مسئلة اجتماع الامر والنهي كما هو ظاهر ولكن اختلفوا في مسئلة دلالة
النهي على الفساد فقال بعضهم بعدم الدلالة وتوقف بعضهم وقال بالدلالة على الصحة فيظهر منه
جواز الاجتماع فكيف التوفيق بين اتفاقهم في الاول بعدم الصحة عرفا وفهم التقييد واختلافهم
هنا عرفا فقال بعضهم بعدم الدلالة عرفا وبعضهم بالدلالة على الصحة كما ذهب اليه ابو حنيفة وابو
الحسن الشيباني كما هو المنقول واما عقلا فنحن نجوز اجتماع الامر والنهي عقلا لا فرق بين

المتباينين

المتباينين بالتباين الجزئي والمطلقين وكذا المانع لا فرق بين المقامين وقد ذكر وجه الجمع وهو ان
ما اتفقوا عليه في المسئلة الاولى من عدم الاتفاق هو ما اذا كان النهي متعلقا بنفس العبادة
وكانت العبادة مبغوضة ولو كان لاجل شيء خارج وما ذكروه في المسئلة الاخرى من عدم
الدلالة على الفساد او الدلالة على الصحة بناء على ظاهر لفظ النهي فانه يفهم منه التعبدية دون
الوضعية بمعنى ان الظاهر من قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ان النهي متعلق بالخصوصية دون
الكلي ولا يفهم منه السريان فيحكم بصحتها لاصالة عدم التقييد او يفهم منه عدم السريان وصحة
العبادة فانه يفهم من قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ان حرمة الايجاد وصحة العبادة لو
وجدت كما نقول مثل ذلك في العبادات المكروهة فانه قلنا وجه عدم اختلاف العلماء في اجتماع الكراهة
والوجوب وصحة الصلوة المكروهة مع كونهما متضادين لان الاحكام باسرها متضادة انه يفهم
في المكروهات تعلق النهي بالخصوصيات وصحة الصلوة لو فعلت في هذه الخصوصية فانه يفهم من
قوله لا تكره الصلوة في الحمام ان الصلوة لو وجدت لكانت صحيحة ولكن اتيانها في ضمن هذه الخصوصية
مكروه وكذا من قوله صل فلا تصل في الحمام بعد وجود القرينة على كون النهي للكراهة فالقائل بالصحة
بل في المحرمات ايضا فادعاء الدلالة على الصحة انما هو بحسب ظاهر اللفظ ولكن لو قام دليل من اجماع
او عقل او غيره لك على كون النهي متعلقا بذات العبادة وكون النهي وضعيا فح يقول هذا القائل
بعدم جواز اجتماع الامر والنهي كما نحن نقول بذلك في المكروهات لو جاء دليل من اجماع او غيره
على كون النهي وضعيا ولا يخفى ما في هذا الوجه من انه لا معنى لتخصيص عدم الجواز في اجتماع الامر و
النهي بالعرفي لصحته جائز عقلا ايضا بل لا يسعان يقال انه لا مدخلية للعرف في الحكم بعدم جواز
بل هو عقلي لان العقل يحكم بعدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا ولو كان من جهتين
ومن انه لا اختصاص له بالعموم والخصوص المطلقين بل هذا يجري في المتباينين بالتباين الجزئي
ايضا كما لا يخفى فالحق في الجواب هو منع هذا الاتفاق بل لعله من قال بالجواز هنا قال به في الاول لا
اتفاق في البين وقد صرح بوجود القائل بالجواز في المسئلة الاولى في المطلقين ايضا كما هو المسموع
واما اذا تعلق النهي بجزء العبادة سواء كان لذاته او لوصف الداخل او الخارج او غيرها
من الاحتمالات فالحق الدلالة على الفساد لما ذكرنا في تعلق النهي بنفس العبادة
فرق بين تعلق النهي بنفس العبادة وجزئها فان الثاني واجب توصلي وواجب من باب المقدمة
لان الامر بالكل ليس امرا بالاجزاء بل تعلق الامر به يتبع من باب المقدمة والواجب التوصلي
يجتمع مع الحرام او كان الحرام مسقطا له فالاول واجب اصلي ولا يجوز اجتماعه مع الحرام قطعا

ولا يكون الحرام مسقطا له جزما فالنهي في الاول يدل على الفساد وفي الثاني لا يدل لما ذكر في بيان
هذا ناش من قلة التدبر اذ ليس كل واجب توصلي يجوز اجتماعه مع الحرام او يكون
الحرام مسقطا له وقد مر اشارة اليه هنا ونقول ههنا ايضا ان الواجبات التوصلية على قسمين
ان يكون لها جنبة العبادة بمعنى انه يشترط فيها النية والثاني ان لا يكون لها هذه الجنبة
فالاول مثل اجزاء العبادة والوضوء والتيمم وغيرها من الواجبات التوصلية التي تشترط
فيها النية فانها لا يمكن ايجاد التوصلية فانه لا شك ان الوضوء بدون النية لا يصح معها الصلوة
فالواجب التوصلي ليس مجرد غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين بل هو مع النية ولا
يحصل في ضمن الحرام الذي يكون بلا نية حتى يجعل يكون مسقطا له هذا على مذهب الصحيحي
واما على مذهب الاعمي فلان التقييد ثابت يقينا فلا يمكن التمسك بالاطلاق ونفي عنه هذا
نظائره والثاني مثل ازالة النجاسة عن البدن ونصب السلم والمشي الى المكة وغيرها من الامثلة
والذي يجوز اجتماعه مع الحرام ويكون الحرام مسقطا له هو القسم الثاني واما الاول فلا يجوز
اجتماعه مع الحرام ولا يكون الحرام مسقطا له لانه لا يحصل في ضمنه فلا يتم القول بجواز اجتماع الواجب
التوصلي مع الحرام مطلقا وما نحن فيه من قبيل الاول مع ان الكلام ليس الا في هذه الاجزاء واذا كان
الجزء المنهي عنه صحيحا فيكون جميع الاجزاء ولو اتى بها في ضمن الحرام صحيحة فتكون العبادة المنهي فيها
صحيحة فلا معنى للقول بان النهي في العبادة بنفسها يوجب الفساد مع ان العمدة هو الفهم العرفي
وهو فيما نحن فيه موجود قطعا فانه لا شك انه يفهم من قوله صل ولا تقرأ في الصلوة [illegible] ان
الصلوة في ضمن هذا الفرد ليس بالمطلوب ولو اتى بها في ضمنه لم يكن اتيا بالمطلوب واما اذا تعلق النهي
بالشرط فالحق دلالته على فساد العبادة عرفا لا عقلا كما في نفس العبادة وجزئها ان كان الشرط من
القسم الاول من الواجبات التوصلية كالوضوء لما قلناه في الجزء واما الشرط الذي هو من القسم الثاني
فهو ايضا على قسمين ان يكون شرطا داخليا مثل الستر في الصلوة فانه شرط لصحة الصلوة
فالنهي المتعلق بهذا القسم موجب للفساد عرفا فانه يفهم من قوله لا تستر في الصلوة بالحرير ان
الصلوة بهذا الستر لا يكون صحيحة وان الستر الذي هو شرط للصلوة هو الستر الذي يكون بغير
الحرير فالستر المقيد بكونه بغير الحرير هو شرط الصلوة لا الستر مطلقا حتى يقال ان غايته ذلك
الحرمة ولكن لو ستر بالحرير يحصل الستر لانه لا يشترط فيه النية حتى يقال بما تقدم في الواجبات
التوصلية العبادية والواجب التوصلي من هذا القسم يجتمع مع الحرام او يكون الحرام مسقطا له قطعا
ولا تفرقة بين ان يكون المقتضي لوجوب الستر هو مثل قوله استر في الصلوة او قوله لا صلوة الا بستر

العورة

العورة من هذه الجهة اي من جهة فهم التخصيص في صورة مجيء النهي وان كان بينهما فرق من جهة اخرى
انه في الاول مع قطع النظر عن النهي ايضا لا يحكم بصحة الصلوة لو ستر بالحرير لانصراف الامر عن هذا الفرد
وفي الثاني مع قطع النظر عنه يحكم بصحة الصلوة لحصول الستر وادعاء الانصراف فيه بعيد ومن هنا
ظهر وجه ما ذهب المحقق الاردبيلي من عدم حصول التطهير بالماء الغصبي فان نظره الى انصراف
الامر الى الافراد المباحة واما غيرها فلا اقل فلا يثبت مطهريتها وكذا لو لم نقل بالانصراف
نقول بعدم حصول التطهير لوجود النهي عن الغسل بماء الغير فيفهم التخصيص وما ذهب اليه
هو المتبع لو لم يثبت كون مطهريته جزءا ابسط كما هو ثابت باليقين ان لا يكون
شرطا داخليا كالمقدمات العقلية كالمشي الى المكة ونصب السلم وتحصيل الماء للتطهير وكالمقدمات
الشرعية مثل ازالة النجاسة فالحق ان النهي فيها لا يدل على الفساد فانه لا شك انه لو مشى من طريق
الغصبي لا يكون حجه فاسدا وكذا ازال النجاسة بماء الغير فظهر ان النهي يدل على الفساد عرفا اذا
تعلق بالعبادة او جزئها او شرطها الا في هذا القسم الاخير واما عقلا فلا يدل في شيء مما ذكر
كما مر بيانه وظهر ايضا ان هذه الدلالة لا اختصاص لها بالشرع لما عرفت من الامثلة العرفية ايضا
الشرعية بقي الكلام في المعاملات وهي على قسمين ان يكون من قبيل الاسباب اي
يكون العبارة الدالة على ترتب الاثر عليها بطريق السببية كقوله اذا التقى الختانان وجب
الغسل ومثل الماء طاهر والبول ناقض والبيع سبب للانتقال الى امثال ذلك
ان يكون من قبيل الاحكام التكليفية بمعنى ان يكون الصحة فيها ثابتة باستلزام الحكم التكليفي
مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود ومثل قوله عز من قائل احل الله البيع والحق ان النهي فيها
لا يدل على الفساد بكلا قسميه كالامر في غاية الوضوح فان قوله لا تزن لا يفهم منه
لا عرفا ان الزنا انه اذا صدر منك وجب عليك الغسل اولا فلا دلالة عليه في هذا اللفظ
ولا منافاة الحكم لوجوب الغسل ولا عدمه فاذا كان كذلك يكون اطلاق اذا التقى الختانان
باقيا على حاله ولا يعارضه شيء لانه لا منافات لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا بين حرمة الزنا و
وجوب الغسل واذا التقى الختانان مطلق ولا تفرقة بين ان يكون الالتقاء بطريق المباح او
الحرام ولا انصراف فيه بعد على انه ان كان منصرفا الى الافراد المباحة فهو حجة اخرى وليس
لاجل دلالة النهي على الفساد وهكذا الحال في سائر الامثلة فهو واضح ايضا اما عدم
المنافات عقلا فهو واضح لانه لا منافات بين وجوب الوفاء بالعقد اذا صدر عن العاقد وحرمة
ارتكابه فانه لا شك انه لا يفهم من لا تبع ربويا انه اذا صدر منه البيع الربوي لا يجب الوفاء به ولا

يترتب عليه الاثر فالاطلاق او العموم باقيان على حالهما فيمكن التمسك بهما في صحة البيوع المحرمة
التي لم يثبت فسادها من دليل خارج وكذا قوله احل الله البيع فانه لا يدل على صحة البيع وترتب الاثر
بكل ما يسمى بيعا فلو نهى عن فرد خاص لا يستلزم عدم ترتب الاثر ولا منافاة بين ترتب الاثر و
حرمته انتهى برد على القائلين بعدم دلالة النهي على الفساد المستدلين بصحة البيوع لقوله احل الله
البيع انه لا تفرقة بين هذا وبين قولهم وحرم الربوا فانه كما يمكن الاستدلال بالاول على
الصحة كما تمسكتم فى انباتها كذا يمكن التمسك بالثانية على الفساد لان الوجه المصحح للاستدلال
في الاول ان كان هو استلزام الحلية الصحة يكون الحرمة مستلزمة للفساد وان كان هو ان الحلية
متعلقة بترتب الاثر على البيع بمعنى ان المراد من احل الله البيع ان الاثر المترتب على البيع الذي
كان متعارفا بينكم حلال فهو جار في حرم الربا ايضا بعينه فلا معنى للقول بان الاول يدل على
الصحة والثانية لا تدل على الفساد ويمكن ان يقال يستبعد عند العقل ان يصرح الشارع بحلية البيع
الذي لا يترتب عليه الاثر وهذا الاستبعاد ليس في طرف التصريح بالحرمة وبالجملة لا نفهم العرف
في الاول العموم ولا نفهم الفساد في الثانية ولا نقول باستلزام الحلية الصحة كما زعم بعض لما قال
ان الاصل في المعاملات الصحة لان المعاملة شئ والاصل في الاشياء الاباحة وهي مستلزمة للصحة
لانه لا معنى لكون الشئ مباحا مع كونه فاسدا لان فساد ذلك ظاهر لانه لا منافاة بين عدم العقاب
على الفعل الذي هو معنى كون الشئ مباحا الاباحة وبين عدم ترتب الاثر عليه الذي هو معنى الفساد
في المعاملات فظهر ان نظرهم في الاستدلال على الفهم العرفي لا الاستلزام العقلي حتى يرد ما ذكرت
من انه لا تفاوت بينه وبين حرم مع ان ادعاء الاستلزام كلام لا وجه له لما عرفت فظهر انه لا منافاة
بين كون المعاملة صحيحة ووجوب الوفاء بها وكون فاعلها ملعونا بان يقال يتبادر من قوله لا تبع
دربا ولا تبع هذا البيع فساد البيع الربوي وغيره المنهي عنه وكذا يتبادر من قوله حرم الربا فساد البيع
الربوي وبالجملة لا يتبادر من لفظ النهي الفساد فالجواب ان التبادر ممنوع فانه لا شك ولا ريب انه لا يفهم
من مجرد لفظ حرم الربا انه لا يترتب عليه الاثر لو فعل هذا البيع وهكذا تمسكا بادعائهم الفرق
او من بالعقد الى الافراد المباحة وكذا احل الله البيع فلم يكن مقتضيا للصحة في الفرد الحرام فاذا لم
يكن مقتضيا فيكون فاسدا لان الاصل الفساد هذا جواب عن ادعاء دلالة النهي على
الفساد بالحكم على الفارغ لعدم المقتضي لا لاجل النهي فكلامنا في الثاني وسابق الكلام في الاول
ثم ظهر ان التمسك بالتبادر في دلالة النهي على الفساد فيه كلام لا وجه له وانما استدلالهم فيه لا لثبوتها
شرعا على الفساد بالاجماع فان حملة الاعصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في

ادعائها

فادعائها كلا لا انكر في البيوع وغيرها فيقال ان هذا الاتفاق غير معلوم لنا بل معلوم خلافه ثانيا
ان هذا الاتفاق في الكتب الفقهية مناف لكلامهم في كتبهم الاصولية فان المشهور من اصحابنا على
ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات فان الذي تمسك في الفقه بفساد المعاملة بالنهي يقول في الاصول
ان النهي لا يدل على الفساد وحيث اشتبه علينا وجود الاتفاق على دلالة النهي على الفساد وان
ثبت اتفاقهم على الاستدلال به على الفساد يكفينا في عدم دلالته على الفساد فان الاطلاق او العموم
في المقام معلوم والمانع غير معلوم فيدفع بالاصل ونحكم بصحة المعاملة ولا يعتنا بان وجه تمسكهم
في الفقه به عليه ولا يضرنا عدم العلم بالوجه على انه يمكن ان يكون وجه استدلالهم به عليه لوجود القرينة
في المقام على استعمال النهي في هذا المعنى ولا معنى للتمسك باصالة عدم القرينة لان كلامهم في
الاصول قرينة على ان الاستدلال بالنهي لقرينة او لاجل ان الاجماع منعقد في المقام على ان الحرمة
في المسئلة تستلزم الفساد بمعنى ان من قال بالحرمة قال بالفساد لا ان النهي يدل على الحرمة كما
لا شك هنا ان الفقهاء ان منهم في مسئلة الخمر بوجود النهي على الفساد في هذا لا يستلزم
دلالة النهي على الفساد كما لا يخفى وهذه القرينة غير عزيزة في كلام القوم فانا نراهم كثيرا ما يتمسكون
بالادلة التي هي اخص من المدعى الا ترى انهم يتمسكون بنجاسة الماء القليل اي ماء كان بالملاقاة
للنجاسة اي نجاسة كانت بالحديث الوارد في خصوص النجاسة الواقعة في العذرة الملقية للماء بخصوص
فانه لا شك انه اخص لان معنى العذرة ليس كل نجاسة والماء المخصوص ليس كل ماء ومن هذا القبيل
كثير فاذن يقع التعارض بين النص والظاهر لان كلامهم في الاصول صريح في عدم الدلالة على
الفساد وكلامهم في الفقه ظاهر فيه لذلك لوجود الاحتمالين الذين ذكرناهما فلا ريب ان النص مقدم
على الظاهر فاذن لا ثمرة في هذا النزاع لانه اذا كان هذا الاجماع او القرينة في المقامات
الشرعية موجودا فيمكن التمسك بالنهي فيها على الفساد سواء قلنا بان النهي يدل على الفساد ام لا نظرهم
عن لا نفس وجود الاجماع او القرينة على الفساد في كل مقام من المسائل الشرعية بل نقول لعل
في الموارد التي تمسكوا فيها بالنهي على الفساد لما ذكرنا فهو كل مقام كان هذا الاجماع نقول به
ونتمسك بالنهي على الفساد واما لو كان من عدم القول بالفصل والاجماع فلا نتمسك بالنهي على الفساد
ونحكم بالصحة لوجود الاطلاق واما التمسك بالاستقراء بانا استقريناه وتتبعنا وجدنا كل ما تعلق
به النهي منها فاسدة مثل بيع الربا وبيع الكلب والخنزير ونحوها الادوات ونكاح الام والاخت
والبنت وغيرها للالحاق بجزء الشئ بالاعم الاغلب فيه اولا ان حجية الاستقراء غير مسلمة سلمناها
ولكن موقوفة على افادته الظن وهو مفقود في المقام اذ بملاحظة المشهور انه لم يحصل الظن على خلاف

فلا اقل من التوقف سلمنا ها ولكن حجية هذا الظن موقوفة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
وهو اول الكلام وانما التمسك بالاخبار فيجب عنها ابتداء بعد فرض تماميتها دلالة وصحة سندها
ان غاية ما حصل منها الظن بان النهي يدل على الفساد وحجية الظن في الاصول اول الكلام سلمنا
الظن الذي هو معتبر عند العقلاء تجري في كل مقام ولا تفرقة بين الاصول والفروع ولكن نمنع
كون ظننا معتبرا بعد ملاحظة ان المشهور على خلافه ولم يلتفتوا الى هذه الاخبار من هذه الجهة
لم يعتبرها في هذا المطلب فانه لا شك انه بعد ملاحظة ذلك انه لم يحصل الظن على الخلاف لم يحصل
ظن يطمئن به النفس يمكن الاعتماد عليه سلمنا ان عدم اعتناء المشهور بهذه الاخبار وعمل
على خلافها لا يوجب وهنها ولكن نقول ان دلالة النهي على الفساد اما لغوي وعرفي او
شرعي والاول معلوم العدم لما عرفت من عدم فهم العرف ذلك الا الاحتياج الى التمسك بهذه الاخبار
والمستدل لا يقول به ايضا لانه فصل وقال بدلالة النهي شرعا لا لغة فتعين الثاني فيكون حقيقة شرعية
وبعيد غاية البعد ان يكون الحقيقة الشرعية موجودة ويكون اللفظ حقيقة في معنى عند الشارع
دون المتشرعة كما هو معلوم ان الحقيقة المتشرعية فيه ليست بموجودة فبعد ملاحظة هذا
الاستبعاد لا يحصل الظن من هذه الاخبار ان النهي يدل على الفساد ان لم يحصل الظن على خلافه
فلا اقل من التوقف فيرجع الى الاطلاق والعموم لان المانع غير معلوم فيدفع بالاصل سلمنا
لكن يقع التعارض بين النقل والمجاز والثاني اولى اما الاول فلان ظاهر هذه الاخبار
ان النهي يدل على الفساد فيلزم نقل النهي في الشرع فيلزم ارتكاب خلاف الظاهر وحمل هذه الاخبار
على خلاف ظاهرها اولى من ارتكاب النقل كما نقول ذلك في مثل قول القائل هذا اسد مشيرا
الى الرجل الشجاع فان ظاهر هذه العبارة ان الاسد حقيقة في الرجل الشجاع فانه لا شك انه
يحمل هذه العبارة على خلاف ظاهرها فيقال ان المراد ان هذا كالاسد وان وقع هذه العبارة
في العرف والعادة كثيرا واما الثاني اي اولوية النقل على المجاز فلا حق في مقامه هذا والتكلم
في دلالة اقوى الاخبار دلالة على هذا المطلب وهي ما ذكره في الوافية فقال وروى في الحسن
عن زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى السيد
ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان حكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما
يقولون اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد فقال ابو جعفر انه لم يعص الله وانما عصى
سيده انه لم يعص الله فاذا اجازه فهو جائز له وجه الاستدلال انه علل عدم الفساد بعدم
المعصية فيفهم انه لو عصى الله في النكاح فهو فاسد ومخالفة النهي معصية فيكون النهي عنه فاسدا

لذلك

لذلك ولطرو البحث عن ذلك اما اولا فان المراد من قوله لم يعص الله وانما عصى سيده انه لم يفعل فعلا
لم ياذن الله له بل فعل فعلا بدون اذن سيده ولا شك ان المعاملة التي لم يكن ماذونا فيها من
جانب الله فاسدة ولكن المعاملة المنهي عنها ماذون فيها لوجود الاطلاق والعموم الشاملين
للفرد المنهي عنه وانما هذا ذاك للبيع ان الظاهر خلافه لان الظاهر من المعصية هو المخالفة في الحكم
التكليفي لا الاتيان بغير الماذون فيه لانه لا يمكن ابقاء هذا بين على ظاهره لان الكلام في مقام
لم يكن اذن من السيد ولا شك في صحة النكاح بدون اذن السيد لم يكن معصية كالبيع الفضولي فانه
ليس بعاص قطعا في البيع الفضولي وايضا مخالفة السيد معصية لله قطعا فلا معنى لهذه الفقرة
انه لم يعص الله فلا بد من حمل لفظ وانما عصى سيده على خلاف ظاهره واقربه ارتكاب الفعل بدون
الاذن ولا شك ان ما يراد من المعصية في لفظ انما عصى سيده هو المراد من المعصية في قوله لم يعص
الله بقرينة المقابلة فالحديث غير دال على المطلوب سلمنا ولكن نقول الدليل اخص من المدعى لانه
لا يدل الا على ان النكاح الذي فيه معصية الله فاسد اما التعميم في جميع المعاملات فلا يفهم لانه
يحتمل ان يكون العلة في الفساد هو المعصية في النكاح المخصوص ليس هذا من شك لانه مسلم في ان الظاهر هو
من العلية على الاطلاق سلمنا ثم التعميم في الجملة اي في خصوص النكاح واما غيره فلا ولعل الوجه
في ذلك التفرقة بين النكاح وغيره بان الاجماع منعقد على ان النكاح المحرم فاسد كنكاح الام والبنت
والاخت ونكاح الزوجة في عدة الغير وغيرها من النكاحات المحرمة وقد سمع المخالفون هذا
القول وفهموا ان النكاح المحرم فاسد وهذه الكلية عندهم مسلمة ويتفرعون عليها الجزئيات
فزعموا ان النكاح بدون اذن السيد نكاح محرم فحكموا بفساده لهذه الكلية فالمعصوم منع عن
ذلك فقال انه لم يعص الله وليس هذا من النكاح المحرم الذي هو فاسد ان الحكم بفساد
النكاح في صورة كونه معصية ليس لاجل انه معصية بل للاجماع على ان النكاح المحرم فاسد وقد
بقي شيء من الايراد بان مخالفة السيد مخالفة لله فالرواية تدل على خلاف المطلوب بالتفصيل
بين تعلق النهي بنفس المعاملة او بشيء خارج عنها فان الاول يدل على الفساد دون الثاني كما
هو مفاد الرواية فان المراد بقوله لم يعص الله انه لم يعص الله في اصل المعاملة ولاجل ذاتها
فلا يكون فاسدا بل انما عصى الله لاجل مخالفة السيد في ارتكاب هذه المعاملة بدون اذن
مولاه اولا ان هذا التفصيل لم يكن موجودا ولم يقل به احد من العلماء فهو مدفوع باتفاق
الطرفين على بطلانه الا شاذ منهم وهو غير منظور وثانيا ان الكلام في صورة ارتكاب العبد التزويج
بدون اذن السيد لا مع نهيه وارتكاب العقد فالاول لم يكن معصية كما في البيع الفضولي

والقول بأن هذا التصرف في مال الغير لأن العبد مال المولى فارتكابه لإجرائه صيغة النكاح تصرف
في نفسه والتصرف في مال الغير بدون إذنه حرام فارتكابه للعقد معصية قبيحة أقول أن كون هذا
تصرفا في مال الغير محرم وثانيا بعد تسليم كونه تصرفا ممنوع حرمته كل تصرف حتى مثل الأداء الدال على حرمة
التصرف لمثل هذا التصرف وهذا ظاهر كما لا يخفى فظهر لك من جميع ما ذكرنا أن النهي من حيث هو
لا يدل على الفساد والحرمة من حيث هي لا تنافي الصحة في المعاملات عقلا ولا عرفا ولكن الحكم
بالصحة موقوف على ثبوت المقتضي لها وإلا فالحكم بالفساد متعين لا لأجل النهي بل للأصل الذي
قررناه سابقا ولذا نحكم بالفساد وإن لم يكن هناك نهي فالأهم الكلام في اقتضاء المقتضي
وشموله للأفراد المحرمة فنقول المقتضي لصحة العقد على قسمين   أن يدل على الصحة بالمطابقة
وبدلالة مستقلة كقولهم إذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو ذلك   أن يدل عليها
بالالتزام بحيث قوله تعالى أحل الله البيع فإنه يدل بالمطابقة على الحكم التكليفي أعني إباحة هذا الفعل
وبالالتزام على الصحة أي ترتب الأثر بحيث قوله تعالى أوفوا بالعقود فإن كان من قبيل الأول فلا
شك في شموله للفرد المباح والحرام فإنه مطلق وشامل للفردين ولا انصراف في البين كما هو غير خفي
وإن كان من قبيل الثاني فالحق أنه لا يشمل العقود المحرمة لأن الحرمة والحلية متضادان ولا
يجتمعان في محل واحد فإذا كان البيع الخصوصي حراما لا يمكن أن يكون حلالا فبمجيء الحرمة ارتفع الحلية
وإذا ارتفع الحلية ارتفع الصحة لأنها تابعة ولازمة لها وإذا ارتفع الملزوم ارتفع اللازم أيضا
ولا شك أن دلالة أحل الله البيع على الإباحة والصحة ليس بدلالتين مستقلتين حتى يبقى أن ينقطع
إحديهما لا يستلزم ارتفاع الأخرى كما هو ظاهر على من راجع وجدانه فإنا نرى فرقا بينا بين أحل الله البيع
وبين أكرم كل عالم لأنه لا شك ولا ريب أن المقصود بالذات من هذه العبارة في العرف والعادة
هو إثبات الصحة ولا يكون منظور المتكلم لهذا الكلام إثبات الإباحة في العرف والعادة فهذه العبارة
بمنزلة أن يقول جعل البيع سببا للانتقال ولا شك أن الحرمة لا تنافيه فيمكن التمسك في إثبات
البيوع المحرمة بقوله تعالى أحل الله البيع لأنا نقول لا نسلم ذلك بل المفهوم من أحل الله البيع شيئان
الحكم التكليفي والحكم الوضعي فيصير الحكم التكليفي كاشفا عن بيان الحكم الوضعي ولذا لا يقال في العرف و
العادة للبيع الحرام هذا حلال مع أنه يقولون في البيع الحرام هذا يترتب عليه الأثر ولا فرق
فيما ذكرنا بين أن يكون اللفظ الدال على الحرمة هو لفظ حرم أو صيغة النهي سواء كان متقارنا
أو غير متقارن وإن كان فهم التخصيص في المقارن أظهر مثل قوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا
وكذا إذا كان بلفظ الحرمة فإن فهم التخصيص فيه أظهر لهذا إذا قلنا يكون حرم الربا أخص

من أحل الله

من أحل الله البيع وأما إذا قلنا يكون بينهما تباين بالتباين الجزئي فنقول بالفساد أيضا لأن أفرادا
تعارضا في محل الاجتماع ولم يكن مرجح في البين فنرجع إلى الأصل في المقام وهو الفساد وهكذا
نحن نرى هذا المثال من المتباينين بالتباين الجزئي إذا كان أحد طرفي النسبة أحل الله وبعبارة
أخرى إذا كان بين أحل الله البيع وبين المنهي عنه التباين الجزئي فيحكم بالفساد كما إذا كان
بينهما عموم وخصوص مطلق والفرق بينهما أنهما في المطلقين يحكم بالفساد للظن بعدم المقتضي
وفي المتباينين بالتباين الجزئي للشك في وجود المقتضي فعلى هذا لا يمكن التمسك بأصالة صحة
البيع ودفع ما شك في شرطيته أو جزئيته لأن الأصل الأولي هو الفساد كما مر ولم يكن إطلاق
في البين أيضا   إلا أن يقال أن دليل صحة البيع هو البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهو
شامل لجميع أفراد البيع مباحا كان أو حراما فيكون إطلاقا في البيع يرجع إليه عند الشك ولكن
فيه نظر واضح لأن هذا الإطلاق يكون في بيان حكم آخر وليس ناظرا إلى أن كل بيع يترتب عليه الأثر
كما لا يخفى هذا حال أحل الله البيع وأما أوفوا بالعقود فلا شك في عدم شموله للفرد المنهي عنه
بمثل قوله لا توف بهذا العقد لأن حرمة الوفاء لا تجتمع مع وجوبه ولا يمكن العمل بها من حيث الحكم
التكليفي ولا الوضعي فلا يكون أوفوا بالعقود شاملا لهذا الفرد المنهي عنه وهذا ظاهر وأما لو كان
اللفظ الدال على الحرمة غير هذا اللفظ مثل قوله البيع الفلاني حرام أو حرم الله البيع الفلاني أو
لا تبع هذا البيع فلا شك في عدم منافاة العقل لأنه لا منافاة عقلا بين حرمة البيع ووجوب
الوفاء بمضمونه لو فعل هذا البيع لأن متعلق الوجوب هو الوفاء بالعقد بعد تحققه ومتعلق
الحرمة هو نفس البيع وليس الأمر بالوفاء بالعقد أمرا بإيجاد العقد بل تعلق الأمر بالوفاء بالعقد بعد
تحقق العقد فلا بد أن الأمر بالوفاء بالعقود وإن لم يكن متعلقا بالعقود ولكنه مستلزم له لأن امتثال
الأمر بالوفاء بالعقد موقوف على تحقق الأمر فيكون مأمورا بالعقد من باب المقدمة فلا يمكن أن يكون
منهيا عنه فيكون أوفوا بالعقود مثل إذا التقى الختانان وجب الغسل فكما أنه لا منافاة بين وجوب
الغسل وحرمة التقاء الختانين الموجب للغسل فكذا لا منافاة بين حرمة البيع ووجوب الوفاء به لو
ارتكبه بسوء اختياره معصية لله وفهم العرف التخصيص غير معلوم فيحكم بصحة العقود المحرمة لأنا نقول
لأن العموم في المقام موجود والتخصيص مع الشك يندفع بالأصل ولكن التحقيق والإنصاف
أنه لا يجوز الحكم بصحة العقود المحرمة لأنا نشاهد أن أهل العرف إن لم يحكموا بالفساد فلا أقل من التوقف
والتردد ولا شك أنهم لا يحكمون بالصحة بل هم (؟) متوقفون ومترددون وإذا كان الحكم
التوقف والتردد في العرف ثابتا فلا يجوز العمل بهذا العموم ودفع احتمال التخصيص بالأصل لأن دليل

الرجوع الى هذا العموم هو بناء العرف واذا ثبت ان بناءهم على عدم الرجوع وعلى التوقف فلا يجوز
الرجوع الى هذا العموم والتعويل عليه وليس هذا لاجل دلالة النهي على الفساد حتى يكون هذا الكلام منافيا
لما قلناه سابقا من ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات بل الحكم بالفساد لاجل الشك في وجود المقتضي
للصحة بملاحظة ورود النهي يعني ان اوفوا بالعقود مع قطع النظر عن ورود النهي وقبل
الاطلاع عليه يكون شاملا للفرد الذي وقع النهي عنه ولكن بعد الاطلاع على ورود النهي عنه لم
العرف عدم شمول اوفوا بالعقود له او يتوقفون ويترددون فلا يحكمون بالصحة
اذا كان الامر هكذا للمناسبة اي لا يحكم بالصحة بسبب ورود النهي فلا فرق بين ان يكون ذلك لاجل
نفس النهي بان يدل لفظ حرم الله هذا البيع وامثاله على الفساد اما بان يقال باستلزام التحريم
الفساد وان المقصود بالذات بما نحن هذه العبارات في العرف والعادة ولكن يبينه بطريق الم
الاستلزام ولما بان يقال ان المفهوم من هذه العبارة في العرف والعادة حرمة ترتب الاثر
لا منه وليس المراد بان التكلم بهذه الصيغة حرام وبين ان يكون ذلك لعدم شمول المقتضي على
النهي وان لم يدل لفظ النهي الا على حرمة نقل البيع وارتكاب هذا الفعل لا على ترتب الاثر وعدمه
فنكون عنده في الثمرة واضح لان الحكم بالفساد في الصورتين متعين الثمرة واضحة وهي
انه لو قلنا ان ذلك لاجل نفس النهي يكون الاصل الفساد في جميع الافراد المنهي عنها لوجود المقتضي
للفساد وهو النهي فيها واما ان قلنا ان الحكم بالفساد ليس لاجل النهي بل انما هو لعدم وجود
المقتضي لا يتم فهمهم انصرافه عن هذا المورد او لتوقفهم في شمول المقتضي له وان لم يفهموا
عدم الشمول يكون الاصل هو الحكم بالصحة حتى يثبت الانصراف او التشكيك العرفي ولذا يحكم بالصحة لو
تعلق النهي بالمعاملة لاجل شيء خارج مثل وقت ورود البيع وقت النداء ولا تبع وقت النداء ولا
تبع في الدار المغصوبة فان التشكيك العرفي في امثال هذه المقامات منتف فيحكم بالصحة لوجود الاطلاق
في المقام وهو قوله تعالى اوفوا بالعقود انه في كل مقام ثبت الانصراف او التشكيك العرفي
يحكم بالفساد والا يحكم بالصحة بخلاف ما لو قلنا بدلالة النهي على الفساد فان الامر بالعكس فانه بمجرد
ورود النهي يحكم بالفساد حتى يثبت خروجه عن ظاهره واذا تاملت فيما ذكرنا يمكن الاستنباط وجه
الجمع بين كلمات القوم بان يكون مرادهم في الاصول بقولهم ان النهي لا يدل على الفساد يعني من حيث انه
نهي ولاجل ذات هذه العبارة لا يدل على الفساد وبقولهم في الفقه ان هذا فاسد لورود النهي عنه
ان النهي سبب للحكم بالفساد لانه موجب للتشكيك العرفي او الانصراف فيما ذكرنا حتى يظهر لك الامر
العام في اللغة عبارة عن الشيء الشامل والعموم هو الشمول سواء كان في اللفظ

او في غيره كما يقال عم البلاد وقع المطر وفي الاصطلاح عبارة عن اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب معناه
الحقيقي فلا يرد ان العلماء لا يستغرق لجميع ما يصلح له لانه يصلح للجهال اذا استعمل فيهما مجازا وكذا الى انه
لم يستغرقه ولا يخفى ان من قال ان للعموم صيغا في الخارج عد من جملتها الكل وكل في نحو كل عالم وكل رجل
ويجعل ذلك للعموم والحال انه لا يشمله هذا التعريف اذا كان المضاف اليه جزء الشيء لانه ليس بمستغرق
لجميع ما يصلح له مثلا اذا كان مضافا الى العالم لا يستغرق الا جميع افراد العالم والحال انه يصلح لجميع
الاشياء لان الكل موضوع للعموم ويفهم منه العموم من دون ملاحظة المضاف اليه فلا يمكن
ان يدفع هذا بان الكل بدون المضاف اليه ليس من الفاظ العموم ولم يدل عليه وتقريبه
انه لا شك ان الكل من الفاظ العموم ويفهم منه العموم بدون الاضافة ويصلح في هذه الحالة اي حالة
عدم الاضافة لجميع الاشياء لانه اسم موضوع لافادة المعنى في نفسه فلو لم يفد المعنى بدون الاضافة
لم يكن اسما وليس المعنى الذي افاده بدون الاضافة الا جميع الاشياء فاذا ثبت كونه صالحا لجميع الاشياء
بدون الاضافة فلا يلزم منه انه لا يكون الكل من الفاظ العموم ويكون المركب من المضاف
والمضاف اليه من الفاظ العموم بل نقول ان الكل مستقلا من الفاظ العموم ويفيد العموم بدون
ضميمة شيء ولكن موضوع لافادة العموم في مدخوله لا في نفسه وبدون ملاحظة المدخول لا يصلح
لشيء وان كان مفيدا للعموم اجمالا وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الحرف فان الحرف بدون ملاحظة
مدخوله لا يفيد شيئا ولو اجمالا فانه يفيد العموم الاجمالي بدون ملاحظة المدخول وعكس الحرف
ما قلنا تسكثرة على هذا التعريف ولكن لا فائدة في ذلك لانه يفهم منه العرف وليس تعريف يكون
خاليا عن المناقشة بقي الكلام في ان اللفظ الذي يفيد العموم والشمول ويكون مستغرقا لجميع ما
يصلح له بحسب المجاز هل هو عام ام ليس بعام مقتضى التعريف المذكور انه ليس بعام لان الظاهر ما يصلح
له هو المعنى الحقيقي ولا يأتي للمعنى المجازي هنا ما يصلح له اللفظ ومقتضى ظاهر قولهم ان من علائق المجاز
علاقة العموم والخصوص يعني يستعمل لفظ العام في الخاص ولفظ الخاص في العام لهذه العلاقة ان
يكون ما يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له بحسب معناه المجازي عاما والا لم يمكن استعمال الخاص في العام

اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه ام لا فذهب الاكثرون الى ان للعموم صيغة تخصه ونقل عن بعض
انه قال ان الصيغ التي ادعى كونها حقائق في العموم حقائق في الخصوص وليس للعموم صيغة تخصه
وهو قول ضعيف الغاية وذهب سيدنا المرتضى الى انها مشتركة بين العموم والخصوص بناء
على قاعدته ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والحق ما ذهب اليه المشهور ويظهر وجه ذلك مما نذكره

في الفاظ العموم تفصيلاً ونثبت كون كل واحد منها حقيقة في العموم فلا احتياج الى هذا البحث بعد
ذكر المباحث الآتية لاثبات كون اللفظ حقيقة في العموم فيها لانه يكفي في دفع القولين كون لفظ
ما حقيقة في العموم ولكن نمشي على طريقة القوم ونثبت المطلوب هنا ايضا فنقول يدل على كون
الالفاظ المذكورة حقيقة في العموم تبادر العموم منها واستدلال السلف بها من غير نكير قال شيخنا
البهائي ره لنا استدلال السلف بها عليه من غير نكير والاتفاق في كلمة التوحيد والجمال والحنث
في لا اضرب احدا والكذب في ما ضربت وقصة ابن الزبعرى انتهى ويدفع المذكورات القولين
المذكورين مع انه يمكن دفع القول بكونها مشتركة بان المجاز اولى من الاشتراك كما حقق في محله
ويمكن ان يستدل على كونها حقيقة في العموم بالدليل العقلي وهو ان معنى العام معنى يشتد به
به حاجة وكل معنى يشتد به الحاجة يجب وضع لفظ بازائه فيجب وضع لفظ بازاء معنى العام
وليس هذا اللفظ الا اللفظ الذي ادعي كونه حقيقة في العموم وهذا الاستدلال موقوف على اثبات
مقدمتين وفي كلتاهما نظر   فلانا لا نسلم كون معنى العام معنى يشتد به الحاجة كيف وقد
اشتهر انه ما من عام الا وقد خص فليس معنى العام معنى يشتد به الحاجة والا لكان ارادته و
استعمال اللفظ فيه كثيرا ومعنى شدة الحاجة ان يكون اهل العرف لا بد لهم من استعمال اللفظ
فيه لاجل بيان المراد موقوف عليه واذا كان معنى العام بحيث لم يرد ابدا او في اكثر الاستعمالات
لم يكن معنى يشتد بالحاجة فاذا لم تثبت هذه المقدمة اعني مقدمة الصغرى لا يجدي كون الكبرى
مسلمة في اثبات هذا الحكم مع انها ممنوعة ايضا لانا لا نسلم وجوب كل لطف بل اللطف الواجب هو الذي
لزم من تركه قبح ولا ريب ان ترك وضع اللفظ بازاء المعنى العام لا يلزم منه قبح وان كان في وضع
اللفظ حسنا   لا خلاف ظاهرا في افادة الجمع المحلى العموم وكونه موضوعا له بين علمائنا
كما قيل والكلام في هذا المقام يقع في مقامات   في ان هذا اللفظ هل يدل على الاستغراق ام لا
بل وعلى فرض الدلالة هل هو موضوع للاستغراق مجاز في العهد او مشترك بينهما وبعبارة اخرى
هل هو موضوع للاستغراق ويحمل عليه ما دام لم تظهر قرينة العهدية او هو موضوع له بشرط عدم
العهدية والفرق بين المقامين انه لو كان مقام يصلح للعهدية ولكن لم تظهر ارادتها يحمل على
الاستغراق على الاول ويكون مجملا على الثاني لانه في الاول يشترط عدم العلم بالعهدية وفي الثاني
العلم بعدم العهدية   انه بعد فرض افادته الاستغراق والعموم هل هو افرادي او جمعي او مجموعي
انه بعد فرض افادته العموم هل هذا باللغة او بالعرف   ان هذا العموم هل هو
حقيقي او عرفي   هل انه يشمل الافراد النادرة والمقدرة ام لا وعلى فرض عدم الشمول هل

يكون

هل يكون حينئذ هو العموم العرفي وفرق بين العموم العرفي وعدم الشمول لهذه الافراد
فالحق فيها انه يدل على الاستغراق وحقيقة فيه ومجاز في غيره عهدا كان او جنسا [illegible]
عدم المنافاة بين الجنسية والجمعية كما هو الحق لان جنسية كل شيء بحسبه فجنس الجمع هو الجماعة سواء
كانت متحققة في ضمن الثلاثة او الازيد والتعدد ليس منافيا للجنسية مطلقا فهذا الجنس كالنكرة ايضا
مقابل لاسم الجنس فلا يمكن اجتماعهما ولا بد اولا من بيان الاصل في المقام ومقتضاه هو كونه
موضوعا للجنس لا غير لان الاصل بقاء الوضع الافرادي وعدم وضع اخر للهيئة التركيبية
سوى الوضع الافرادي بيان ذلك ان وضع المفردات انما هو لافادة المعاني واداء المقاصد
وهو لا يحصل الا في التراكيب والهيئة التركيبية لا تفيد الا ربط المفردات كما في زيد قائم و
غلام زيد ونحو ذلك ولو كان للتراكيب وضع اخر سوى وضع المفردات لكان وضع المفردات
عبثا فح نقول لا شك ولا ريب ان اللام ليس موضوعا للاستغراق ولم يقل به احد بل هو للاشارة
الى المدخول اي معنى كان سواء كان جنسا او عهدا او استغراقا فهذا الجزء ليس عنده الاستغراق
والجزء الاخر ايضا لا يفيده لان لفظ الجمع ليس موضوعا للاستغراق بل هو موضوع للجماعة سواء كان
في ضمن الثلاثة او غيرها بناء على امكان اجتماع الجنسية والجمعية والا فهو مشترك بين العهد و
الاستغراق فهذا الجزء ايضا ليس عنده الاستغراق موضوعا له والتركيب لا يفيد الا الاشارة الى المدخول
فمقتضى الوضع الافرادي هو الجنسية على ما اخترناه من عدم المنافاة او مشتركا بين العهد والاستغراق
ولكن خرجنا عن هذا الاصل بالدليل على الاصل وهو التبادر فانه لا شك ولا ريب انه يتبادر من قول
السيد للعبد اكرم العلماء وجوب اكرام الجميع ولذا لو ترك العبد اكرام بعض لذمه السيد والعقلاء
على ترك اكرام البعض ولو عاقبه السيد لم يكن مورد الملامة والمذمة وكذا يفهم من قول القائل اكرمت العلماء
انه اكرم جميع العلماء ولذا يكذبه اهل العرف في العادة لو ظهر انه اكرم البعض دون الجميع وبالجملة
ذلك ظاهر … والاحتياط في اثبات ذلك … لحاق الجمع لكان … سواء كان
موضوعا للعموم او للخصوص بخلاف صورة الاتيان بالبعض فانه لم يقطع بالامتثال لاحتمال ارادة
العموم نعم اولا فلان كلامنا في مقام اثبات الوضع والاجتهاد وليس كلامنا في مقام بيان
المراد والتفاهم وثانيا بان هذا معارض للذم دون هذا وثالثا بان هذا معارض بكون الخاص قدرا
متيقنا والاصل براءة الذمة عن الزائد ويدل على كونه موضوعا للاستغراق صحة الاستثناء فانه
يصح ان يقال اكرم العلماء الا زيدا فان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لدخل فلو لم يكن للاستغراق
لما كان شاملا للمستثنى حتى يحتاج الى الاخراج فيثبت انه لا معنى للاستثناء الا بعد كون اللفظ

والشمول في الجملة فرقة من قال بكونه موضوعا للخصوص واما كونه موضوعا للعموم الاستغراقي لا المجموعي فلم
مقام اخر او كان مراده اثبات العموم الاستغراقي بهذا الاستدلال ولكن بضميمة اجماع المركب فان قيل
ان من قال بافادة الجمع المحلى العموم قال بافادته العموم الاستغراقي لا المجموعي فهذا الذي ذكرناه من الاشكال
والجواب انما هو بالنسبة الى العموم المجموعي واما البدلي فصحة الاستثناء ايضا لا ينافيه بل صحة الاستثناء
اعم منه ومن العموم بالمعنيين المتقدمين فانا نرى صحة الاستثناء عن المنكر فانه يقال اكرم رجلا الا زيدا
ومعناه برجل غير زيد وذلك لان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لدخل وصحة استثناء كل
فرد يدل على شمول المستثنى منه واما كون الشمول على سبيل الاستغراق لا البدل فلا دلالة لصحة الاستثناء
عليه قطعا اذ لا تنافي بين صحة استثناء كل فرد فرد على سبيل البدل وبين كون العموم والشمول
بدليا وقد يجاب هنا بالاجوبة الثلثة المتقدمة في العموم المجموعي اعني تبادر الاستغراق وغلبته
والاجماع المركب وفي الجميع نظر اما في التبادر فلان عدم صحة سلب الاستثناء عن البدل يكشف عن
كونه اطلاقيا واما في الغلبة والاستقراء فلعدم تحقق الغلبة التي يطمئن به النفس فليتدبر واما
في الاجماع المركب فلان تحقق الاجماع هنا موقوف على ان يكون مراد من قال بكونه موضوعا للخصوص
هو الخصوص المعين من حيث المرتبة ومن حيث الاشخاص فانه ح لا يصح استثناء كل فرد فرد على
سبيل البدلية على هذا الفرض كما لا يخفى لان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لدخل واذا كان
موضوعا لكل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا استعمل لا يراد منه الا احد هذه المراتب ولا شك ان
احد هذه المراتب لا يشمل جميع الافراد لا استغراقا ولا على سبيل البدل حتى يصح استثناء كل
فرد فرد على سبيل البدلية وقد عرفت صحة استثناء كل فرد فرد على سبيل البدلية فظهر بطلان
قول من قال بوضعه للخصوص ان كان مراده ما ذكر ويتم القول بعدم كونه موضوعا للشمول على سبيل
البدل لوجود الاجماع المركب واما ان كان مراد القائلين بالخصوص بعض ما يتناوله اللفظ بمعنى
ان لفظ العلماء مثلا موضوع لبعض افراد العالم اعني هذا المعنى الكلي بمعنى ان الوضع عام والموضوع له
ايضا عام مجملا فلا فرق فان الموضوع له فرد خاص يقينا فان كان الوضع خاصا فيصير مشتركا بين
مراتب الخصوص والا فيكون من قبيل الاسماء الاشارة على رأي المتاخرين وعلى التقديرين يكون
مجملا عند عدم القرينة بخلاف ما لو قلنا بكونه موضوعا للمعنى الكلي فان المخاطب عند الاطلاق مخير
بين اكرام اي فرد شاء ولا يكون مجملا فلا يصح التمسك في اثبات المطلب بعدم القول بالفصل فان
العموم البدلي بهذا المعنى القائل بالخصوص هو القائل بالعموم البدلي ولكن الانصاف ان
مراد القائلين بالخصوص هو المعنى الاول اعني ان الموضوع له هو الخصوص ويكون اللفظ مجملا عند عدم

القرينة

القرينة ويرد عليهم ان اللفظ اوضاع غير مصحح لاحتمال ان يكون مرادهم بالوضع الخصوصي ان
الموضوع له خاص ولكن الوضع عام ويشهد بكون الوضع على الوجه الذي قلناه تمسكهم بالمثل المشهور
ما من عام الا وقد خص فانه لا شك ان العمومات المخصصة ليس المراد منها بعضا الا على التعيين بل
المراد بعض معين وليس المخرج مبهما بل المخرج متعين فتدبر فح يصح تتميم المطلوب بالاجماع المركب
ان كان مراد القائلين بالخصوص هو ما ذكرناه يصح الاستثناء ايضا فانه يكفي في صحة استثناء
كل فرد احتمال ارادة كل مرتبة من مراتب الخصوص لان الافراد داخلة تحت هذه المراتب فاذا احتمل
كون هذه المراتب مرادة من اللفظ على سبيل البدل يصح استثناء كل فرد على سبيل البدل فصحة الاستثناء
ليس لها دلالة على العموم لا بدلا ولا استغراقا حتى قلت ما قلته بل هي يجتمع مع المعنى الذي ذكرناه اعني
اذا كان استعمل فيه مجملا عند المخاطب هذا كلام موجه لو قلنا ان صحة الاستثناء
معلوم دليل على العموم ولكن نحن لا نقول بذلك بل نقول ان صحة الاستثناء منجزا من غير تعليق على
شيء يدل على العموم ولا ريب ان صحة استثناء كل فرد هنا منجزي بمعنى انا نرى لفظ العلماء قابلا
لاستثناء كل فرد فرد وليس هذه القابلية معلقا على انه لو اريد من هذا اللفظ هذه المرتبة من الخصوص
التي يكون هذا الفرد فيها يصح استثناء هذا الفرد وكذا يصح استثناء الفرد الاخر لو اريد من هذا
اللفظ هذه المرتبة المشتملة لهذا الفرد وهكذا باقي الافراد فيكون صحة استثناء كل فرد معلقا موقوفا
على ارادة المرتبة الشاملة بل نرى صحة استثناء كل فرد منجزا من لفظ العلماء من غير تعليق على لا
يخفى كيف يحكم بصحة استثناء كل فرد فرد على سبيل البدل منجزا من لفظ العلماء و
الحال ان صحة الاستثناء موقوفة على عدم ارادة هذا الفرد وعدم كونه داخلا في حكم المستثنى منه
والا لا يصح قطعا فكيف يحكم بصحته منجزا فلا فرق بين الاستثنائين في انهما تعليقيان وليس
احدهما تعليقيا والاخر منجزيا نحن نحكم بصحة الاستثناء منجزا بحسب عموم اللفظ
بمعنى انه يصح اخراج زيد وعمرو وبكر وخالد وغيرهم من لفظ العلماء من غير تعليق على شيء سوى
التعليق على عدم الارادة كونه داخلا في المستثنى منه بخلاف ما لو كان موضوعا لمراتب الخصوص
وكان مجملا فان الصحة مع انها معلقة على عدم كون الفرد داخلا في المطلوب كما هو كذلك لو كان موضوعا
للعموم ايضا معلقة على شيء اخر وهو ارادة المرتبة التي يكون شاملا لهذا الفرد وهكذا في كل فرد وليس
هذا التعليق الاخر في صحة استثناء كل فرد من لفظ العلماء فلا يكون موضوعا للخصوص وهذا يورد
على السيد ايضا فان صحة استثناء كل فرد من العلماء ليس معلقا على ارادة العموم بل نرى صحته
من دون التفات الى غير ذلك ومن هنا ظهر طريق اخر على انه لا اعتراض في ان صحة الاستثناء انما

هو لاجل احتمال ارادة العموم مجازا لما عرفت من فهم صحة الاستثناء مجازا ولو كان لاجل ما ذكرت لم
يكن صحيحا كما في لفظ زيد فان صحة الاستثناء منه معلقة على استعماله في جميع العلماء مجازا ولم يفهم منه صحة
الاستثناء بدون التفات الى هذا الاحتمال كما لا يخفى وكذا في اكرم فان صحة استثناء زيد الشجاع وعمرو
موقوف على ارادة المعنى المجازي منه الا انه ولم يفهم منه صحة الاستثناء من دون التفات الى هذا
الاحتمال فظهر من صحة الاستثناء ان الجمع المحلى حقيقة في العموم ويدل على كونه حقيقة في العموم
صحة تاكيده بالكل فانه لا شك في صحة اكرم العلماء كلهم وحاصله لا شك ان التاكيد عبارة عن تقرير وتثبيت
معنى المؤكد ولا ريب ان الكل يفيد استغراق جميع افراد العالم في هذا المثال الا ترى انا قلنا انه لا شك في كون
لفظ الكل موضوعا للعموم فلا بد ان يكون العلماء ايضا بالنظر الى ما ذكرنا من ان التاكيد تثبيت معنى
المؤكد بمعنى المؤكد مفيدا هذا المعنى بدون التاكيد   لا شك ولا ريب ان الكل لا يفيد الا العموم
في المضاف اليه بمعنى ان كل معنى يشمله المضاف اليه يكون هو مفاد الكل بعنوان ان الكل يفيد ان المراد
من المضاف اليه جميع ما يشمله ويدفع التجوز فيه والمضاف اليه هو ضمير المؤكد فكل معنى اريد من المؤكد
يكون الكل لتثبيته وتقريره عموما كان او خصوصا ثم تعبيره بتعدد ما فلو كان المراد من العلماء في
هذا المثال بعض طائفة خاصة من العلماء فيكون الكل تاكيدا لهذا المعنى ولا يلزم فيه ارتكاب خلاف
ظاهر في الكل كما في قول اكرم علماء هذا البلد كلهم او هذه الطائفة من العلماء كلهم فانه مستعمل في معناه
ولا يلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر في المثالين فان الكل لا يقتضي كون مدخوله عاما ولا خاصا حتى يستدل به
على العموم بل فهم العموم والشمول من الكل موقوف على فهم شمول المضاف اليه وقدر شموله فلا استدلال بالعموم
المضاف الذي هو المؤكد بالكل ودتى   لا نم كون الكل صالحا لتاكيد العلماء ولو كان
مستعملا في الخصوص بحسب الظاهر الا ترى الى ركاكة اكرم العلماء الا الادباء كلهم واما عدم الركاكة في قولهم اكرم
العلماء كلهم الا الادباء فلان هذا تاكيد للعموم لا الخصوص لانه لا نفهم من العلماء الخصوص حتى يكون تاكيدا له بل
فهم الخصوص منه موقوف على الاستثناء بعد مجيء الكل فقبل مجيء القرينة نفهم العموم ولذا لم يكن التاكيد
ركيكا في هذا المثال بخلاف المثال الاول   نقول انا نفهم العموم من اكرم العلماء كلهم مع قطع
النظر عن تبادر العموم من لفظ العلماء   ان هذا التبادر انما هو لاجل تبادر العموم من
العلماء فلا معنى لقطع النظر عن عمومه اذ هو مركوز في الاذهان   سلمنا ذلك ولكن نفرض اكرم العلماء
كلهم مجملا لنا ولا نفهم منه شيئا ونسئل عن معنى كلهم من اهل اللسان لا شك ولا ريب انهم يجيبون ان
المراد به العموم الاستغراقي   ان فهم العموم الاستغراقي من لفظ الكل مسلم وكذا افادة
العلماء له لما مر من ان التاكيد عبارة عن التقرير وهو موقوف على افادة المؤكد ذلك ولكن لا نم لزوم

افادة المؤكد بالقوة ذلك بطريق الحقيقة وعدم لزوم ذلك ظاهر   ما ذكرت من انه لا يلزم ان يكون
افادة العموم بطريق الحقيقة كلام متين ووجيه ولكن نقول قد عرفت انه نفهم من اكرم العلماء كلهم من دون
انضمام شيء اليه العموم والكل بمنزلة العدم لانه تاكيد وبدون التاكيد يلزم ان يفيد العموم والا لم
يكن التاكيد تاكيدا بل هو تاسيس فافادة العلماء العموم اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فعلى الثاني
يحتاج الى قرينة صارفة والمفروض عدمها فتعين الاول وهو المطلوب   القرينة موجودة
وهي لفظ كلهم فانه مانع من الحمل على الخصوص   ان اردت من قولك ان الكل صارفة عن الحمل على
الخصوص ان الكل هنا قرينة وليس تاكيدا اصلا فهو مردود بان الظاهر من لفظ الكل هو التاكيد دون
التاسيس وان الغالب فيه التاكيد دون التاسيس فلم نرتكب خلاف ظاهر فيه لو كان موردا للشك وان اردت
ان الكل قرينة صارفة وتاكيد ايضا فهو كلام لا محصل له اذ لا يلزم كون جميع القرائن الصارفة مؤكدة ولم يقل
به احد وذلك لان المعنى الذي يفيده المؤكد مع التاكيد يلزم ان يفيده بدون التاكيد والا لم يكن التاكيد
تاكيدا لما مر واذا كان الكل قرينة فبدون الكل لا نفهم العموم فلم يكن تاكيدا وقد ثبت انه تاكيد وقد ثبت
ان تاكيد الجمع المحلى بالكل يدل على كونه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واما القول الاشتراكي فهو
مردود باصالة عدم الاشتراك مع انه يمكن رده بنفس التاكيد ايضا وهذا اعني التاكيد بالكل يرد العموم الجمعي
كما قال به ابن الحاجب لان المتبادر من لفظ الكل هو العموم الاستغراقي لا الجمعي وان كان مقتضى الاول
هو الثاني ويرده ايضا حكم اهل العرف بكذب من قال ما اكرمت العلماء بعد ما ضرب اكثرهم وكذا مذمتهم
المتبوع بالكرام باكرام واحد لانه لو كان للجمعي لا معنى للتكذيب والمذمة في المثالين كما هو ظاهر ويرد
هذا قول السيد والخصوصي ايضا لانه بناء على مذهبهما يكون ما اكرمت العلماء ولا اكرم العلماء واشباههما
مجملا ولا معنى للتكذيب والمذمة بمجرد ذلك لانه يحتمل ان يكون لفظ العلماء في المثالين مستعملا في الخصوص
فلا يكون منافيا لاكرام البعض لانه يكون بمنزلة لا تكرم بعضا مخصوصا من العلماء ولما اكرمت
بعضا مخصوصا من العلماء ومن المعلوم عدم منافاة هاتين العبارتين مع اكرام بعض مخصوص ويدل على
كون الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم ايضا فهم التناقض من نحو قول القائل اكرم العلماء لا تكرم العلماء
وقوله اكرمت العلماء ما اكرمت العلماء فلو لم يكن موضوعا للعموم لكان لما كان القولان متناقضين
اذ لا منافاة بين الامر باكرام بعض مخصوص والنهي عن اكرام بعض مخصوص آخر ولا الاخبار عن اكرام بعض
مخصوص والاخبار عن عدم اكرام بعض مخصوص آخر وفهم التناقض لا ريب فيه فثبت كونه موضوعا
للعموم وايضا يفهم من قول القائل اكرم العلماء ولا تكرم هذه الطائفة منهم التخصيص ويكون الثانية
مخصصا للاولى ولو لم يكن لفظ العلماء موضوعا للعموم لما كان مخصصا لان التخصيص عبارة عن اخراج

بعض ما يتناوله اللفظ وفهم الخصوصية دون فهم العمومية مما لا ريب فيه فيكون موضوعا للعموم ومما
يدل على كون الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم ما اشتهر في الالسن ما من عام الا وقد خص الذي استدل
به القائل بكون الالفاظ المدعى كونها موضوعا للعموم موضوعا للخصوص وجه الدلالة ان معنى هذه
العبارة ظاهر ان العام موجود ولكنه لم يبق باقيا على عمومه بل صار مخصصا اذ التخصيص فرع وجود
العام لما عرفت فاذا ثبت وجود اللفظ الموضوع للعام يكون الجمع المحلى منه لان القائلين بوجود
العام متفقون على كون الجمع المحلى باللام منه لما المخالف هو القائل بعدم الوجود فدلالة هذا
الدليل على كون الجمع المحلى باللام مفيدا للعموم موقوف على عدم وجود قائل بكونه موضوعا للخصوص
غير القائل بالخصوص عاما والظاهر عدم وجوده ان ذلك يدل على وجود العام بحسب
الوضع اللغوي وهو مسلم ومراد الخصوصي ان هذه الالفاظ صارت حقائق عرفية لغلبة استعمالها
في الخصوص والشاهد على الغلبة هو المقال المذكور مراد القائل بوضعها للخصوص انه
بحسب الوضع اللغوي هذه الالفاظ موضوعة للخصوص لا انها منقولات فما ذكره مدفوع بالاجماع المركب
ومن هنا ظهر بطلان استدلال هذا الدليل واما استدلال لم يكون الخصوص قدرا متيقنا فضعيف
ان كلامنا انما هو بحسب الاجتهاد واثبات الواقع لا بحسب الفقاهة وهذا الدليل لا يثبت
الا كون الخصوص مرادا يقينا اما من جهة دخوله في العموم او كون اللفظ مستعملا فيه بالخصوص
واما كون الخصوص موضوعا له فلا يثبت من هذا الدليل والقول بانا نرى بناء العالم على الخصوص
والعمل على مقتضاه فيكشف ذلك عن كونه موضوعا له كلام لا وجه له لان هذا مجرد دعوى بلا دليل
في عدم ثبوت مثل هذا البناء نعم الحاصل الوضع بناؤه على القدر المتيقن مع ان التمسك بهذا الدليل
عن الاستدلال بكون الخصوص قدرا متيقنا مع انه يمكن الاستدلال بكون هذه الالفاظ موضوعة
للعموم بالدليل الاجتهادي المقابل لهذا الدليل وعلى ان الوضع للخصوص يوجب الاجمال والاهمال وهو
مناف لمقتضى حكمة الوضع فتعين كونه موضوعا للخصوص فلما بينا من ان مراد القائل بالخصوص
بكون هذه الالفاظ موضوعة للخصوص هو الخصوص المعين بمعنى كون كل مرتبة من مراتب الخصوص بخصوصها
موضوعا له حتى لو استعمل اللفظ كان مجملا يقينا فلان الغرض الاصلي من الوضع هو
اداء المقاصد بهذه الالفاظ من دون ضميمة شيء فالوضع لشيء يوجب الاجمال والاهمال ينافي هذا الغرض
واما لزوم كونه موضوعا للعموم على فرض ثبوت هاتين المقدمتين فلان المتصور اما وضعه
للخصوص على سبيل الاطلاق بمعنى ان الموضوع له شيء عام فلا يكون مجملا او للعموم والاول منتف لعدم
القائل بالفصل فيتعين الثاني وهو المطلوب اذا ثبت بحسب الفقاهة وجوب الاخذ

بالخصوص

بالخصوص يكفي في اثبات المطلوب لان الغرض الكلي من التشاجر والتنازع في امثال هذه المقامات هو
فهم المراد وبناء العمل عليه سواء كان الدليل الاجتهادي او الفقاهتي ولذا كثيرا ما نرى الفقهاء
في مقام الاجتهاد يتمسكون بالاصول الفقاهتية في اثبات الوجوب والحرمة او دفعهما
مقتضى اصالة الاشتغال هو الحمل على العموم في اغلب الموارد لانه لو كان الخصوص كان مجملا كما هو المفروض
اصالة الاشتغال هو الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف بالمجمل يقتضي الاتيان بجميع المحتملات
فالاتيان بالعموم لازم لان الاتيان بجميع المحتملات لا ينفك عن العموم ولا يمكن اجراء اصالة
البراءة لان الشك في المكلف به لا في التكليف فان اللفظ الدال على الحكم لا يكون مجملا واما الاجمال
في المتعلق مثل اكرم العلماء فان اكرام بعض مجملا واما الاجمال في المتعلق لا شك ولا ريب
ان معرفة الحقيقة والمجاز ليست واجبة من باب التعبد ولا ثمرة في ذلك الا تشخيص المعنى الحقيقي
عن المجازي حتى يحمل اللفظ عليه عند التجرد لما اجمع عليه من اصالة عدم الحقيقة ومعلوم ان ذلك الاصل
موقوف على عدم مرجوحية الحقيقة عند اكثر المحققين ولذا عنونوا مسألة اخرى وهي المسألة المشهورة
بمسألة المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة فذهبوا فيها الى ثلاثة اقوال الحمل على المجاز الراجح
وهو مذهب ابي يوسف من العامة الحمل على الحقيقة وهو مختار ابي حنيفة منهم ومال اليه
بعض متأخري اصحابنا التوقف وهو مختار المشهور من العامة والخاصة ونظر الاول الى
ان الشهرة قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ومعينة للمعنى المجازي فلا مفر الا الحمل على المجاز ونظر الثاني
الى الاستصحاب ونظر الثالث الى تكافؤ رجحان المجاز الاصل من غلبة الاستعمال فيه مع رجحان الحقيقة
المثبت من الوضع وكيف كان لا شك ولا ريب في ان استعمال العام في الخاص كثير غاية الكثرة حتى صار
مثلا ما من عام الا وقد خص يكفي في كونه مشهورا ان العلماء تصدوا لوجدان عام مستعمل في العموم
ولم يجدوا الا العام في ان الله على كل شيء عليم وكيف كان ليس مجاز مشهورا بهذه المرتبة فعلى هذا
لا ثمرة في بيان ان الجمع المحلى هل هو موضوع للعموم ام لا كما انه لا ثمرة على هذا ايضا في بيان العموم
في النكرة لفظا ام لا لانه في حالة التجرد عن القرينة لما ان يجب التوقف او تقديم المجاز المشهور وحمل
اللفظ عليه وعلى كلا التقديرين لا ثمرة في البحث بعد العلم بكون استعمال اللفظ في الخصوص مشهورا
لا ترجيح بجانب التوقف سواء قلنا بتقديم المجاز المشهور او التوقف وكون اللفظ حقيقة في الخصوص
لما عرفت من انه ليس موضوعا للخصوص بمعنى لا يكون اللفظ مجملا عند الاطلاق بناء على مذهب
الخصوصي فعلى هذه التقادير لا ثمرة في تشخيص المعنى الحقيقي نعم يثمر تشخيص المعنى الحقيقي لو قلنا
بمقالة ابي حنيفة كما هو ظاهر لما اولا فعلى مذهب التوقف يثمر ايضا نعم لو كان موضوعا

العام يجب التوقف بين العموم والخصوص اما لو كان موضوعا للخاص يجب التوقف بين مراتب الخصوص
فعلى الاول يقع التعارض بين المجاز والتخصيص في نحو قوله بعد ذلك اكرام العلماء ثم قال لا تكرم
زيدا قرينة على ارادة غيره من لفظ العلماء ولا تخصيص واما ثانيا فلان كون ما نحن فيه خلا
في المجاز المشهور موقوف على كون الشهرة اعم من الشهرة الشخصية دون النوعية ووجه
ذلك انه بل الشهرة المعتبرة في المجاز المشهور الذي يكون فيه الاقوال الثلثة المتقدمة هو الشهرة
الشخصية دون النوعية ووجه ذلك انا نرى في العرف والعادة ان الشهرة الشخصية توجب التوقف
دون النوعية الا ترى انه لو قال السيد لعبده اكرم زيدا العالم ثم قال اكرم عمرا العالم وهكذا
واراد منه الاستحباب بحيث يكون استعماله في الوجوب نادرا في غاية الندرة ثم قال اكرم فلانا
ولم يقم قرينة على كون الاكرام مستحبا او واجبا فلا شك في التوقف لانه يحتمل ان يكون نظر
المتكلم الى قرينة الشهرة فلذا لم يات بقرينة اخرى ويحتمل ان يلتفت الى الوضع ولم يلتفت الى
هذه الغلبة فيكون المراد الوجوب ويتفرع على الاول انه لو ترك الاكرام بعضا لوجوب ملام
السيد المتكلم فهو بينا الم تر ان الينا الاكرام مثلا استحبابا غالبا واني اعتمدت على هذه الغلبة
وقد عرفت انك من اهل الفطانة ولم يكن حارا ومثل ذلك لو قال ابتغ لي انسانا ولم يوجد الا في
الواحد فاتى بذي الراسين بذمه السيد معللا بما ذكر ويشهد على الثاني انه لو ترك الاكرام
في المثال الاول والاتيان في المثال الثاني يذمه السيد ويقول الم تر اني كلما اردت الاستحباب
او ذا الراسين الواحد انصب القرينة وما ذكرنا غير خفي على احد من اهل العرف والعادة فظهر ان
الشهرة الشخصية توجب التوقف ولما مثال الشهرة النوعية هو ان يامر السيد عبده باكرام
العلماء في كل يوم ويستثني في كل يوم شخصا معينا وامر في يوم باكرام العلماء ولم يستثن احدا
فانه لا شك في عدم توقف المخاطب في هذه الصورة وحمل اللفظ على العموم ولو توقف بعذر
بانه يحتمل ارادة غير العموم انكالا على هذه الشهرة لذمه اهل العرف والعادة وعدم اعتبار
الغلبة النوعية واضح هذا ولكن فيه نظر لكون الغلبة النوعية صادقة ايضا كما لو قال السيد لعبده
اكرم العلماء واراد الخصوص ولم يات بالقرينة الا وقت الحاجة وهكذا ثانيا وهكذا ثالثا وهكذا رابعا
وهكذا حتى صار هذا حجة والتخلف عن هذه الطريقة بان يذكر المخصص حين الخطاب نادر في
غاية الندرة فلا شك في مجرد ورود العام لا يحمل عليه بل يتوقف فظهر ان الشهرة النوعية ضارة
وان لم يكن بعينه فالفرق بين الشهرة النوعية والشخصية ان الاول صارفة للثاني والثانية معينة
ايضا وعلى الاول يكون اللفظ مجملا دون الثانية والحق ان الغالب صارفة ايضا ولذا لو تخصص ولم يحمل

اليه

اليه القرينة في وقت الحاجة ايضا يحمل على العموم ولو كانت صارفة لا يجوز ذلك قطعا مثل المثال الذي
ذكرنا ان اهل العرف يتوقفون في التوقف لاجل احتمال الانكال على هذه الغلبة في صرفها اللفظ عن
المعنى الحقيقي لا لاجل احتمال وجود قرينة اخرى بل الظهور بقرينة اخرى لهذه الغلبة فهذه الغلبة توجب
الفحص حين عدم وجود القرينة بعد الفحص يحمل على العموم لحصول الظن بعدم القرينة والاصل
ان هذه الغلبة لا تكون صارفة قطعا بان يتكلم المتكلم عليها في صرفها اللفظ عن المعنى الحقيقي
ولذا لو قطعنا او ظننا بعدم وجود قرينة اخرى كما في مثل الشاهد فانه لا شك في الحمل على
العموم لو قال اكرم العلماء من دون نصب قرينة على هذه الغلبة لو لم تكن عادته تاخير البيان عن
وقت الخطاب فانه يتوقف حتى ياتي وقت الحاجة فان لم يات انجاء قرينة على ذلك والا فيحمل على العموم
وكذا في مثال الشاهد ايضا فظهر انها ليست بقرينة صارفة ولكن يمنع الظن بوجود القرينة الكاشفة
ولذا يجب الفحص عن المخصص في العموم ولا يجب الفحص عن القرينة المعانية الحقيقية في حمل اللفظ على
معناه الحقيقي فحتى حصل القطع او الظن بعدم وجود قرينة اخرى لا توقف هنا بخلاف الشهرة
الشخصية فانه مع القطع بعدم وجود قرينة اخرى كما في مثل الشاهد يتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي
والمجازي المشهور فظهر مما ذكرنا ظهور ان الحقائق على اربعة اقسام الحقيقة الراجحة الحقيقة
المرجوحة بالشهرة الشخصية الحقيقة المرجوحة بالشهرة النوعية اما الاول فالامر فيه واضح
الظهور واما الثاني فالحق فيه التوقف كما عليه المشهور واما الثالث يجب التوقف قبل الفحص عن
القرينة والحمل على العموم بعد الفحص وعدم وجود القرينة فهذا برزخ بين العالمين فظهر ما ذكرنا
ان الجمع المحلى باللام يفيد العموم وضعا فهو يحمل عليه عند التجرد عن القرائن وليس موضوعا للخصوص
ولا مشتركا بينه وبين العموم ولا مجازا مشهورا فيه بقي الكلام في انه حقيقة في الاستغراق و
موضوع له من دون شرط عدم العهدية او موضوع له بشرط عدم المعهودية اعلم ان الصور هنا
ثلثة ان لا يكون المقام صالحا للعهدية ان يكون المقام صالحا مع القطع بارادة
عدم امكان ارادة العموم ان يكون المقام صالحا لها مع عدم القطع بارادة احدها
حكم الاولى والثانية واضح واما الثالثة فان قلنا بكون الجمع المحلى حقيقة في العموم ومجازا في العهد
فح يكون محمولا على العموم لاصالة الحمل على الحقيقة حتى تظهر القرينة بظهور معتبر كما هو المشهور فح
يكون معنى قول صاحب المعالم ان قال بذلك الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ان
الجمع المعرف يحمل على معناه الحقيقي ما دام لم يجئ قرينة المجازية فلا ثمرة فيه كرهنا ح وان
قلنا بكونه حقيقة في العهد ومجازا في العموم فح يحمل على العهدية وان قلنا بكونه مشتركا يجب التوقف

ان لم نقل بكون المشترك ظاهرا في جميع معانيه هذه الاقسام انما يكون في صورة العلم بحال الخطاب لما
يكون شاذا او يكون الكلام مقرونا بشيء يفهم منه الحال مثلا ان وصل الينا هذه العبارة اكرم
نبلاء العالم واكرم عرفاء العالم واكرم جهلاء العالم واعط بالعلماء دراهم فانه يفهم من هذه العبارة
صلاحيته ارادة العموم والخصوص المعهودي كما في قوله تع [illegible] فعصى فرعون الرسول
فانه يصلح للعهدية والجنسية بقرينة سابقة وامثال هذه العبارات واما لو وصل الينا مع
ولم نعلم هل يكون معها قرينة صالحة للعهدية او لم يكن كما في قوله تع ما على المحسنين من سبيل
فح ان قلنا بكونه حقيقة في العموم فقط فيحمل على العموم لاصالة الحمل على الحقيقة وان قلنا بكونه
حقيقة في العهد فقط فيكون اللفظ مجملا لنا لان مقتضى اصالة الحقيقة وجود قرينة صالحة
للعهدية وعدم استعماله في المعنى المجازي فيكون مستعملا في المعنى الحقيقي الذي هو المعهود وهو
غير معلوم لنا فيكون مجملا وان قلنا بكونه مشتركا بين المعنيين ففي هذا المقام يحمل على العموم
لاصالة عدم العهدية لانه لا شك ان المعهودية شيء زايد على الارادة والاصل عدمه
فلا يرد ان هذا معارض باصالة عدم ارادة العموم اذ كما ان الاصل عدم ارادة العموم كذا الاصل
عدم ارادة المعهود اذ صلاحيته ارادة المعهود لا يستلزم ارادته كما لا يخفى وليس اصالة عدم
العهدية هنا معارضا باصالة الحقيقة اذ المفروض كونه حقيقة ايضا وهذا مثل احد معنيي
المشترك الذي كان استعمال اللفظ فيه مشهورا فلا يحتاج الى قرينة اخرى فاذا استعمل اللفظ
ولم يكن معه قرينة على ارادة المعنى الغير المشهور يحمل عليه فاذا وصل الينا لفظ مشترك يكون استعماله
في احد معنييه اكثر ولم نعلم هل انه يكون معه قرينة على المعنى الاخر ام لا فيحمل على المعنى المشهور باصالة
عدم القرينة على الغير ففيما نحن فيه يحمل على العموم اذ قرينة عدم القرينة على العهدية يكفي في ارادة
العموم كما اذا عرفت الحكم على التقادير الثلثة فالعمدة تحقيق ذلك هل انه موضوع لاحدهما او مشترك
بينهما والحق انه موضوع للعموم ومجاز في العهد بوجوه ثلثة الاتفاق على ذلك ثم لم نقل
احد بكونه مشتركا بين العموم والعهد وانما نقل كونه مشتركا بين العموم والخصوص او في الخصوص
وقد ابطل هذين القولين وفي هذه الدعوى نظر واضح لعدم ثبوت هذا الاتفاق كيف وقد ادعى
المحقق الشيرازي ذهاب المحققين الى كونه مشتركا بينهما اصالة عدم الاشتراك
بيان ذلك ان كون الجمع المعرف حقيقة في العموم ثابت باتفاق من الخصم ان كان بحاله المقتضي لوضع
الافرادي فان مقتضاه كونه حقيقة في الجنس كما مر سابقا ولو كان حقيقة في العهد ايضا لزم الاشتراك
المرجوح بالنسبة الى المجاز والاصل عدمه لكون المجاز خيرا منه ولكن تميم هذا الاستدلال موقوف على كون

اللام حقيقة في الجنس كما سبق بيانه ومجازا في غيره اذ مع هذا الفرض يصح التمسك باصالة عدم
الاشتراك اذ الاشتراك ثابت بمقتضى الوضع الافرادي اذ المفروض انه حقيقة في العهد ايضا
ومجاز في احد المعنيين لا يستلزم مجوزه في الاخر وربما يمنع التوقف تمسكا بان الاشتراك
الثابت انما هو في حالة الافراد واما في حالة التركيب فليس بثابت فالاصل عدمه والتمسك باصالة
عدم النقل موقوف على تقديم هذا الاصل على اصالة عدم الاشتراك وهو ممنوع بل الثاني مقدم سلمنا
عدم كونه معارضا مخصوصا في هذا المقام لما يتوهم من انه لا يلزم اشتراك هنا لو كان حقيقة
في العهد ايضا اذ افادة الجمع المحلى العموم بالهيئة التركيبية وافادته العهدية باللام فالموضوع
للعموم لفظ والموضوع للعهد لفظ اخر فلا معنى للتمسك باصالة عدم الاشتراك ولكن يمنع تقديم
اصالة عدم النقل فح لابد من التوقف لتعارض الاصلين والبحث في الثمرة بيننا وبين من
يقول بالاشتراك ان القائل بالاشتراك يتوقف اجتهادا بمعنى انه يلزمه التوقف في هذا اللفظ
اذا كان مجردا عن القرينة لاداء اجتهاده الى انه مشترك ونحن نقول بالتوقف من باب الفقاهة
ولا ثمرة في العمل بيننا وبينه التبادر فانه لا شك ولا ريب انه يتبادر من لفظ
العلماء من دون كونه في تركيب يكون فيه قرينة على احد المعنيين العموم وكذا لو نرى هذه
الصيغة مكتوبا من دون ان نعلم شيئا اليه لا نفهم منه شيئا فكيف نحكم بفهم العموم فاذا ثبت هذا
التبادر يكفي في اثبات المطلوب لان عدم التبادر وتبادر الغير علامة المجاز
فهم العهدية من هذا اللفظ موقوف على صلاحية المقام لها وبدون الصلاحية لا تفهم العهدية
حتى يكون متبادرا فالتبادر ادعيتم لا يجديك لان احدا لا ينكر عدم تبادر العهدية في
مقام لا يصلح لها ومحل اثبات التبادر في مقام يصلح للعهدية كما في هذا المثال اخلع نبلاء العالم واخلع
عرفاء العالم واخلع بكراء العالم واخلع جهلاء العالم وهكذا ثم قال اكرم العلماء ثم مثل ذلك والا فلا
واثبات ذلك لا يخلو عن اشكال اولا ان تبادر العموم من لفظ الجمع المحلى مجردا عن [illegible] كلام
لا وجه له لان العهد الذي لا يتبادر الا بعد كون المقام صالحا هو العهد المعين المقصود من اللفظ
واما تبادر المعهود على سبيل الاجمال فلا يتوقف على وجود مقام بل لو كان الجمع موضوعا لها
ايضا لكان كساير الالفاظ المشتركة بالنسبة الى معانيها فكما ان اللفظ المشترك يحضر جميع معانيه
في الذهن عند الاطلاق فكذا يلزم ان يكون الجمع المحلى بناء على ما ذكرتم من كونه مشتركا مجملا
لا يتبادر منه العموم نقول لا شك ولا ريب انه يفهم العموم في الصورة المذكورة
ايضا ولم يفهم العهدية ولا نتوقف كما هو واضح على من راجع العرف والعادة وطريقة استعمالاتهم

(التحقيق) فعلى هذا قول صاحب المعالم بتبعية العموم حيث لا عهد ترجيح الواضح اذ معلوم ان اللفظ يحمل على معناه
(الحقيقي) لم يجئ قرينة المجازية اللهم الا ان يقال كثرة الاهتمام بشأن العهد والتنبيه على انه ليس كباب المجاز
بل قريب مجاز حتى يقال يكون حقيقة بغير قرينة العهدية ليست كباب القرائن ومراده بنفي
العموم في صورة العموم هو العموم المطلق لا مطلق العموم لان اللام اذا كان للعهد يفيد
العموم بالنسبة الى المعهود مثلا اذا قال اخلع زيد العالم حتى يمرق العالم وهكذا الى ما لنه
ثم قال اكرم العلماء وعلمنا ان العلماء ليس مستعملا في العموم الاستغراقي بل المراد به العهد فلا
شك في انه يفهم منه تلك الثلاثة ولا يكون اللفظ مجملا ولو كان للبعض لكان مجملا ويدل عليه صحة
الاستثناء منه واما الفرق بين الوضع للعهد والخصوص ظاهر وقد مر الاشارة اليه سابقا وعلى فرض
كون الجمع المعرف باللام مجازا في العهد الفرق بين التخصيص والعهدية ان اللفظ في الاول يفهم منه
العموم ابتداء وفي الثاني لا يفهم منه العموم ابتداء ابدا لسبق قرينة العهد فهذا من قبيل الا (خاص)
لا التخصيص وبعبارة اخرى ان اللفظ في الثاني مستعمل في خصوص المعهود وفي الاول مستعمل
في العموم ثم اخرج منه البعض ولهذا ترى العلماء يبحثون من تخصيص الاكثر ويجب يكون الاقل
في جنبه كالقطرة في جنب البحار ولا يبحثون منه هنا لان اللفظ هنا مستعمل في خصوص المعهود
لان العموم حتى يكون من قبيل التخصيص وكان مستهجنا على انه لو قلنا بان المعرفة مشكلة بجمع
كلمة الكبرى على مستهجنا كل تخصيص الاكثر بل لو كان من هذا القبيل لما يزال الا ثلثه لما
الاقل فلا يجوز مثلا لا بمجرد ان يقال اكرم العلماء اذا كان المعهود علماء واحدا او عالما
وقد قلنا ان القدر الثابت من انسلاخ الجمع المحلى باللام من الجمعية هو اذا كان مستعملا في العموم
واما اذا كان مستعملا في العهد فهو باق على حاله فلا يصح استعماله في اقل من ثلثه ولكن مقتضى
ذلك ان يكون العموم جميعا كما لا يخفى ولا ان الحكم معلق على الافراد ولهذا لو قال لا اكرم العلماء
وكان المراد به المعهود فاكرم واحدا كان مستحقا للعقاب قطعا ولكن لا يضر ذلك اذ المتبع
هو بناء العرف والعادة فمن جهة ان العرف يحكم بعدم جواز استعمال اللفظ في اقل من ثلثه يحكم بتبقيا
للجمعية ومن جهة انه يحكم العرف باستحقاق العقاب في المثال المذكور باكرام واحد يحكم بكون
العموم افراديا لا جمعيا فتدبر ثم لا يخفى عليك ان عموم الجمع المعرف افرادي لا مجموعي وتظهر
الثمرة في النفي والاثبات معا المثال الاول كما في قوله لا اكرم العلماء فان كان العموم افراديا
يكون معاقبا باكرام واحد وجماعة من العلماء لان الحكم معلق على كل واحد من الافراد مستقلا
وان كان مجموعيا لا يكون معاقبا باكرام واحد وجماعة لان الحكم معلق على المجموع من حيث المجموع

بمعنى

بمعنى ان الكرام هو اكرام الجميع من حيث هو اكرام الجميع واما اكرام البعض فلم تدل عليه العبارة على نحو
لان الحكم معلق على الهيئة التركيبية وهي غير البعض والدليل على كون العموم افراديا لا مجموعيا هو
اتفاق العلماء على ذلك فانا لم نر احدا قال بكون عموم الجمع المحلى مجموعيا وان قال ابن الحاجب بكون
العموم جمعيا والفرق بين الجمعي والمجموعي واضح فان عموم الجمعي كالعموم الافرادي فان الحكم متعلق على
الافراد الا ان الحكم في الاول معلق على كل جمع من الجموع وعلى كل فرد من افراد الجموع وفي الثاني متعلق
على كل فرد من الافراد وعلى جهة لا تقبل التعدد وقد عرفت ان الحكم في العموم المجموعي متعلق على الهيئة
التركيبية ويدل على رد العموم الجمعي ايضا ما دل عليه رد ابن الحاجب من التكذيب لمن قال ما اكرم
العلماء وقد اكرم واحدا او جماعة منهم والمذمة للعبد الذي اكرم واحدا او جماعة من العلماء والحال
انه قال له السيد لا تكرم العلماء ويرد ايضا تبادر الافرادي ولكن فيه اشكال من جهتين الاول
ان مقتضى القاعدة هو العموم الجمعي لا الافرادي بيان ذلك ان دلالة الجمع المحلى باللام على
اما مطابقة او تضمن او التزام منتف الاتفاق لم يقل به احد والاول ايضا باطل لان المطابقة
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له اللفظ ومعلوم ان العلماء ليس موضوعا لزيد العالم ولعمرو العالم
وهكذا لانها انما موضوع لها باوضاع متعددة كاللفظ المشترك بالنسبة الى معانيه او موضوع
للجميع بوضع واحد من قبيل اسماء الاشارة والاول باطل قطعا لانه لم يقل به احد والثاني ايضا باطل لا
مستلزم لكون الموضوع له متعددا فان كان الوضع واحدا وتعدد الموضوع له فالمدلول
يستلزم تعدد الدلالة والحال انه لا يفهم من لفظ العام الا دلالة واحدة ومراد من
قال بكونه موضوعا لكل واحد ان اللفظ موضوع لكل واحد بشرط انضمام الباقي من الافراد
فلا يرد انه لو قال اكرم العلماء واراد زيدا كان حقيقة والثاني انه لو كان الجمع المعرف للعموم
الاستغراقي لكان لفظ العلماء بمنزلة كل عالم فكما انه يفهم من قوله اعط كل عالم درهما وجوب اعطاء
كل فرد من افراد الرجال درهما لا اعطاء درهم واحد بالمجموع فكذا يلزم ان يكون المراد بقوله
اعط العلماء درهما وجوب اعطاء كل عالم درهما والحال انه لا يفهم من هذه العبارة في العرف
والعادة الا وجوب اعطاء درهم واحد بالجميع فظهر ان عمومه ليس استغراقيا بل مجموعي والا
لكان مثل كل عالم وقد عرفت الفرق بينهما عن الاشكال الاول انه فرق بين
كون الشيء جزءا للموضوع له وبين كونه جزءا الموضوع للحكم والذي بنا في العموم الاستغراقي
هو الثاني لا الاول والثابت في المقام هو الاول لا الثاني اذ لا منافاة بين كون الشيء
جزءا للموضوع له وجزءا لمفهوم اللفظ وبين كونه موضوعا للحكم مستقلا الا ترى انه يجاب

ان كل جزء من اجزاء الصلوة محبوب ومطلوب ويجب عليك اتيانها مستقلا فلا يلزم من ذلك خروج
من جزئية الصلوة فكذا العالم من هذا القبيل فانه لا يلزم من مطلوبية كل جزء من اجزائه مستقلا خروج
جزء عن كونه جزءا لو قلنا وردت من قبلك مقتضى القاعدة هو العموم المجموعي لان العموم الافرادى
مناف لكون الجزء جزءا بحيث لو فهم كون الجزء مستقلا في المطلوبية ولو من الخارج لم يكن جزءا للمجموع
فقد عرفت عدم المنافاة فبطلان ذلك واضح وان اردت من المخالفة لمقتضى القاعدة ان مقتضى
القاعدة في تعلق الحكم على اللفظ الموضوع لمركب ذي اجزاء هو كون مطلوبية الاجزاء من
باب التبع وان المطلوب المستقل هو المركب فذلك كلام متين وجيه حقيق حقيق ان يكتب
بالنور في صفحات الحدق ولكن خرجنا عن مقتضى القاعدة لوجود الفهم العرفي في مطلوبية
الاجزاء مستقلا فتدبر   عن الثاني انه بعد ما عرفت من الادلة التي ذكرناها من
التكذيب والمذمة وغيرها يظهر لك ان عدم فهم العموم الاستغراقي بمعنى وجوب اعطاء
كل عالم درهما انما هو لاجل خصوص المورد   خصوصية المورد الموجب للتغاير
ليس الا لفظ الدرهم وهو غير موجب لان الدرهم لو كان موجبا لذلك لكان موجبا في
نحو اعط كل عالم درهما فيكون الواجب هو اعطاء درهم واحد لجميع العلماء وانت لا تقول
بذلك فظهر ان الدرهم ليس موجبا لما ذكر بل الموجب هو لفظ الجمع المعرف
نحن لا نقول ان خصوصية الدرهم موجبة لذلك حتى يرد ما ذكرته فلا يلزم من ذلك ان يكون
ذلك لاجل خصوص لفظ الجمع بل نقول ان ذلك من خواص تلك التراكيب والسر في ذلك ان الغالب
استعمال تلك التراكيب فيما اذا كان المراد توزيع الدرهم مع ان لفظ الجمع المعرف هنا
ايضا باق على معناه الحقيقي وهو العموم الاستغراقي فان الدرهم لم يكن على ظاهره بل المراد
منه جزء من الدرهم فيكون المعنى اعط العلماء درهما اعط كل عالم جزءا من الدرهم ويدل
على ما ذكرنا انه لو اعطى اجزاء من الدرهم لجميع من العلماء واحرم منه فرد منهم يكون ممتثلا
في ذلك ويكون مستحقا للعقاب في الباقي ولو لم يكن العموم استغراقيا بل لما كان ممتثلا قطعا
وفي امتثاله لا اظنك تقول احد وقد ظهر مما ذكرنا حكم المقام الثاني وان العموم ليس مجموعيا حتى
فالحق ان الوضع لغوي لا عرفي بل هو معنى في اللغة لاصالة عدم النقل
لانه لا شك ان لهذا التركيب معنى في اللغة وترى استعماله في العرف في معنى ولم نعلم ان هذا
المعنى هل هو المعنى اللغوي فيكون الوضع واحدا او غيره فيكون الوضع متعددا فنثبت
باصالة عدم النقل ان هذا المعنى هو المعنى اللغوي وقد يعارض هذا الاصل باصالة تأخر الحادث

بيان

بيانه انه محتاج الى الاشارة الى موضع اجراء القاعدتين فنقول محل جريان اصالة عدم النقل
هو اذا ثبت للفظ في اللغة وضع ونرى استعماله في العرف في معنى ولم نعلم انه هو المعنى اللغوي
او العرفي فنثبت بالاصل المذكور كونه هو المعنى اللغوي كما نقول لذلك في اثبات كون صيغة افعل حقيقة
في الوجوب في اصل اللغة ومحل جريانها فاكثر من ان يحصى ومحل جريان اصالة تأخر الحادث هو اذا
ثبت تعدد الوضع بمعنى انه نعلم خروج اللفظ عن معناه الاول اللغوي ولكن لم نعلم زمان
النقل هل هو بعد هذا النقل والوضع في الزمان المتأخر او قبله فنقول بكون الوضع في الزمان
المتأخر نظرا الى الاصل المذكور وهذا الاصل هو استصحاب عدم الوضع لهذا المعنى في الزمان
المشكوك فيه واستصحاب بقاء المعنى الاول في الزمان المشكوك فيه [?] وثمرة هذا الاصل في المسألة
المشهورة في السنة الاصوليين وهي تعارض العرف واللغة عاما كان العرف او خاصا
فنقول بتقديم العرف للاصل المذكور وان لم نقل بقاعدة الاستقراء اذا عرفت هذا فنقول قد
عرفت اجراء اصالة عدم النقل في المحل الذي قررناه واما اجراء اصالة تأخر الحادث فبيانه انه لا شك
ولا ريب ان مقتضى الوضع الافرادي هو الجنسية او العهدية او الاعم منهما ومن الاستغراق
وقد ثبت التبادر من هذا التركيب معنى لفظ الجمع المعرف الخروج عن القاعدة المذكورة وعن
الوضع الثابت بحسب الوضع الافرادي ولم نعلم ان الخروج والوضع الثانوي هل هو في زمان اللغة
او العرف فنقول بكون الوضع عرفيا نظرا الى الاصل المذكور   فعلى هذا لا يجري اصالة
عدم النقل لان محل جريانها في مقام لم نعلم بالنقل والنقل هنا ثابت   [?] المتيقن
هو تخلف التركيب عن الافرادي انما التخلف بين الزمانين وكون الوضع متعددا فهو ثابت في
الاصل عدمه   فلما تخلف بين الزمانين لم ثابت لان المقتضى الوضع الافرادي
هو فهم الجنسية من هذا التركيب فوضع المفردات يحصل وضع تبعي للتركيب فلفظ الجمع
المعرف موضوع بالوضع التبعي للاشارة الى جنس الجمع مثلا وقد ثبت هجر هذا المعنى فلا يكون
محلا لاجراء اصالة عدم النقل لان النقل ثابت وانما الشك في زمانه فيكون موردا لاصالة
تأخر الحادث   معنى مقتضى الوضع الافرادي يكون الجمع المعرف موضوعا للاشارة الى
الجنسية هو استصحاب بقاء معاني المفردات وهذا الاستصحاب معارض باصالة عدم النقل
المذكور نعم الحق ورود هذا الاستصحاب على اصالة عدم النقل وكون اصالة تأخر الحادث
مقدما عليها فتدبر فعلى هذا يكون الوضع للاستغراق عرفيا لا لغويا فلا يمكن اثبات
كونه لغويا باصالة عدم النقل واثباته بالاستقراء ايضا مشكل بان نقول انا نرى كل تركيب جمع

عن مقتضى الوضع الافرادى اتفاق اللغة والعرف فيه فلعل من يريد الشك بالاعم الاغلب ووجه
الاشكال بعدم ثبوت مثل هذا الاستقراء والغلبة لان هذا النوع من التركيب قليل فى الغاية
فكيف بثبوت الاستقراء فيه واما ثبوت الاستقراء فى التراكيب التى لم يثبت تخلفها عن
الوضع الافرادى فلا يبعد تحققه ولكن لا يجدى بل الاستقراء المجدى هو الاستقراء فى هذا
النوع وهو غير ثابت ولكن الدليل على المدعى موجود وهو الاجماع المركب ان لم نقل بوجود
بسيطه   فالحق فيه شمول العمومات للافراد النادرة والاندر و
شمولها للاولى مما لا خلاف فيه واما الاخرى ففيه خالف نادر فى خصوص شمولها للا
بخلاف المطلقات فانها لا تشمل للافراد النادرة والاندر وقد خالف فى ذلك السيد
المرتضى فقال بشمولها لجميع الافراد شايعة او غير شايعة ولكن يشكل ذلك اى ما ذهب
اليه الجمهور من التفرقة بين العمومات والمطلقات بان اقوى الالفاظ فى الدلالة على العموم
هو لفظ كل وهو لم يكن كل شاملا للافراد النادرة والاندر فغيره لم يكن شاملا لها بطريق
اولى فاذا الكل لم يكن شاملا للافراد النادرة بحسب القاعدة فضلا عن الاندر وبيان ذلك
ان لفظ كل موضوعة لافادة العموم فى المدخول وعمومه وشموله للافراد انما هو بحسب قابلية
المفهوم المدخول فكل معنى يصلح شمول لفظ المدخول له يفيد الكل شموله له فعلا فاذا ثبت
بكون المطلقات منصرفة الى الافراد الشايعة وعدم صلوحها للافراد النادرة لزم ذلك القول
بعدم شمول الكل لها ايضا لما ذكر من ان المتبادر من المطلق هو الافراد الشايعة واما
النادرة فلا يشملها اللفظ   لانه تم من كون المتبادر من لفظ المطلق مطلقا هو
الافراد الشايعة بل لا يتبادر من لفظ المطلق مجردا الا الماهية ولا يسبق الذهن الى الافراد
اصلا كما فى لفظ الانسان فانه لا يتبادر منه الا هذه الماهية مع الوجود الافراد الشايعة
وهو ذو الرأس الواحد ثم القدر المسلم من تبادر الافراد الشايعة من لفظ المطلق هو فى
حالة التركيب واما فى غيرها فلا فح لا يرد ما ذكرت اذ الانسان مثلا يصلح لذى الرأس
ولذى الرأسين مجردا عن الملحقات فكل يفيد التعميم فيه   لا شك ولا ريب ان المتبادر
من الانسان مطلقا هو ذو الرأس الواحد وبه يظهر بطلان ما ذكرت من ان انصراف المطلق
الى الافراد الشايعة انما هو فى حالة التركيب لا مطلقا انا نرى كثيرا ما يدعى كون المطلق حقيقة
بالوضع الاولى فى القدر المشترك بين الافراد الشايعة متمسكا بتبادر هذا المعنى الى الذهن
فلا ينكر على هذا المدعى احد بمنع التبادر بل يتمسك فى كونه حقيقة فى الافراد النادرة ايضا

بعدم صحة

بعدم صحة السلب وادعاء ان التبادر تبادر اطلاقى لا تبادر وضعى وما قلت من انه لا يتبادر
الى الذهن من لفظ المطلق الا الماهية ولا يسبق الذهن الى الافراد اصلا كلام متين ونحن لا نقول بتبادر
الافراد بل نحن نقول بتبادر الماهية الخاصة التى يكون مصداقها الافراد الشايعة لا الماهية
المطلقة وذلك ظاهر وقد يجاب عن هذا الاشكال بما ذكره بعض المحققين فى بيان السر
فى شمول العمومات الاستغراقية التى يكون دلالتها بالوضع للافراد النادرة وعدم شمول
العمومات الاستغراقية التى يكون دلالتها بالقرينة لا بالوضع لها وهو ان المقتضى للشمول
فى الاولى موجود وهو الوضع وكون الشيوع دافعا للمقتضى ومانعا من مقتضاه غير معلوم
بل معلوم العدم واما فى الثانية فليس المقتضى للشمول للافراد النادرة موجودا الا ان الشيوع
مانع بيان ذلك ان الباعث على حمل المطلقات على العموم هو قرينة الحكمة ومن جملة مقدماتها
الترجيح بلا مرجح فان حمل البيع فى مثل احل الله البيع على جميع البيوع انما هو لاجل انه معلوم
انه لا معنى لحلية بيع ما من البيوع مع انه غير معلوم لنا فيصير مجملا ايضا فلا معنى التخيير بين افراد
اى غير شاء المكلف مع انه خلاف ظاهر اللفظ كما هو ظاهر فلا يجوز حمله على معناه الحقيقى فح
يجب حمله على الجميع بمعنى ان المراد من هذه العبارة حلية جميع البيوع لانه لو لم يحمل على الجميع
لوجب حمله على البعض المعين لعدم جوازه على البعض الغير المعين كما عرفت فح اما ان يلزم
الترجيح بلا مرجح ومعلوم ان هذه القاعدة لا تتم فى صورة التشكيك فان المرجح للافراد الشايعة
موجود وهو شيوعها وانسباق الذهن اليها فالمقتضى للحمل على العموم ههنا غير موجود لا
ان الشيوع مانع بخلاف العمومات فظهر الفرق بين المطلقات والعمومات والسر فى عدم شمول
الثانى للافراد النادرة وفى هذا الجواب نظر من وجوه اما   فبان ما ذكر لا يدفع الايراد
المذكور فان المورد يقول ان مقتضى وضع اللفظ عدم الشمول فان لفظ كل مثلا موضوع لافادة
التعميم فى المدخول فاذا كان المدخول منصرفا الى الافراد الشايعة ومعنى ما منه هذا المعنى فكل لا
يفيد الا التعميم فيها لما مر غير مرة من ان الكل موضوع لافادة العموم فى المدخول   واما الثانى
ما ذكر انما يتم فى المطلقات التى يقتضى وضعها الاجمال لا فى غيرها بيان ذلك ان المطلقات على قسمين
اللفظ الدال على الماهية   النكرة وكل واحد منهما انما يقع فى الاخبار او فى الانشاء
فان تعلق الانشاء فلا اجمال فيهما نحو اكرم الرجل واكرم رجلا وكذا فى سياق
الاخبار ان كان الواقع فيه هو اللفظ الدال على الماهية نحو احل الله البيع فانه لا شك فيه ان مقتضى
حلية الماهية حلية كل فرد منها وان كان الواقع فى سياق الاخبار هو النكرة فمقتضى وضعها الاجمال

انتاء [illegible]

فيتم ما ذكر في هذه الصورة على اشكال قضية الاشارة اليه بحسب المفاهيم وسيأتي الاشارة اليه [illegible]
واما في الثلثة الباقية فالتعميم فيها انما هو بمقتضى الوضع لا بهذه القاعدة فانه لا اشكال انه يفهم
من نفس اكرم الرجل واكرم رجلا العموم البدلي بلا اجمال فيهما وكذا العموم الاستغراقي في
نحو احل الله البيع فانه يفهم من نفس هذه العبارة بلا اجمال فيه حتى يحتاج الى اجراء القاعدة
المذكورة على التفصيل المذكور وجب ان يحكم فيها بشمولها للافراد الشائعة والنادرة والمعلوم من
طريقة الاصحاب حملها على الافراد الشائعة فيها ايضا ولا يفصلون فيها من هذه الجهة
فلان ما ذكرتم على القول بحجية اصالة الحقيقة ما دام بعد الظن وانما على المذهب الذي اختاره
استاد الكل من كون حجية اصالة الحقيقة من باب الوصف فلا يتم ما ذكر لانه لا شك على فرض وجود
الشيوع لا يحصل الظن بارادة العموم فلا يجوز حمله على العموم والوضع للعموم غير مجد على هذا
المذهب وهذا هو الحق لانه لا شك ولا ريب في انه لو لم يكن الشيوع بمرتبة يوجب التشكيك
العرفي انه غير مضر سواء كان في المطلقات او في العمومات كما هو ظاهر طريقة القوم واما لو كان
الشيوع موجبا للتشكيك بعنوان العرض يتوقفون في الحمل على الافراد النادرة فلا معنى للتفرقة
بينهما لانه لم يدل دليل على اصالة حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد بل الدليل عليها ليس
الا بناء اهل العرف والعادة والاعتماد على طريقتهم ليس الا للاية الشريفة وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه فاذا كان اهل العرف والعادة يتوقفون في الحمل على العموم فما
الدليل على حجية اصالة الحقيقة والحمل على العموم ضل ما ذكرنا توجيه كلام القوم
والاجماع المحقق في اضرار الشيوع في المطلقات دون العمومات لعل نظر القوم الى
عدم حصول الشيوع الذي يوجب التشكيك العرفي في الغالب في جميع العمومات بل لم يوجد شيوع
يوجب التشكيك الاستمراري العرفي بل لو وجد فيها تشكيك فانما هو بدوي لا استمراري واما
في المطلقات فبالعكس ومن هذه الجهة قالوا ان الشيوع في العمومات غير مضر وفي المطلقات
معتبر فمعنى قولهم انه في العمومات غير معتبر انه لم يوجد فيها شيوع مثل الشيوع الذي هو في المطلقات
فالنزاع في الحقيقة موضوعي والحق في الجواب عن الاشكال المذكور هو ان المعيار هو الفهم العرفي
ولا شك في انه يفهم اهل العرف والعادة العموم من اكرم انسان والشمول لجميع الافراد
حتى النادرة بخلاف اكرم الانسان وما ذكره من القاعدة المذكورة متين لو لم يكن فهم العرفي
على الخلاف وهذا الجواب متين مع قطع النظر عن مقتضى القاعدة اذ المتبع هو فهم العرف والعادة
على انه يمكن الجواب بحسب القاعدة ايضا بان نقول لا شك ولا ريب ان الانسان مثلا موضوع بحسب الوضع

الاول الجنس للمهية ان الناطق من حيث هي فالقدر الذي ثبت خروجه عن مقتضى هذا الاصل هو الخروج
فيما اذا استعماله في التركيب على سبيل الاطلاق واما في غير حالة التركيب فلم يثبت خروجه عن
مقتضى الاصل الاول ثم وجميع ما ذكر في الافراد النادرة يجري في الافراد ايضا فان التشكيك
العرفي في العمومات بالنسبة الى الافراد ايضا غير ثابت وفي المطلقات بالعكس فالمعيار هو ثبوت
التشكيك العرفي وهو في المطلقات موجود دون العمومات فمعنى قولهم ان التشكيك والشيوع
فيها غير مضر انه لم يوجد فيها التشكيك والشيوع فيكون سالبة بانتفاء الموضوع
لا شك ولا ريب ان هذا خلاف ظاهر كلماتهم فان الظاهر من السالبة هو السالبة باعتبار
المحمول فقط لا المحمول والموضوع معا فهذا الظاهر مرادهم ايضا ولا يبعد ذلك لما نسب الى المشهور
من انهم يعملون باصالة الحقيقة وان لم يفد الظن فالمقتضي للحمل على جميع الافراد حتى النادرة في
العمومات موجود دون المطلقات على التقريب الذي في الجواب السابق عن الاشكال واما
ذكرتم في رده من ان مقتضاه التفصيل بين المطلقات كلام لا وجه له لان ما ذكرت من ان
دلالة الاقسام الثلثة من المطلقات على التعميم انما هو بحسب الوضع غير مسلم لان المفرد المعرف
مثلا موضوع للدلالة على المهية ولا دلالة له على الافراد لا استغراقا ولا بدلا لا في الاجناس
ولا في الانواع وهذا واضح وكذا سائر الالفاظ الدالة على المهية واما النكرة فهو ايضا غير دالة
على الاستغراق وانه بحسب الوضع واما البدلية فانها وان كانت ظاهرة بحسب اللفظ ولكن
صرح بعضهم بان دلالة اكرم رجلا على التخيير ليس بحسب الوضع بل هو عقلي فالتفرقة التي ذكرها
المجيب بين العمومات والمطلقات كلام متين ونظر القوم الى هذا ايضا والمعروف
ما ذكرت من ان هذا خلاف ظاهر كلمات القوم مسلم ولكن يجب المصير اليه لوجود الدليل القاطع
على بطلان ارادة هذا الظاهر لما ذكرنا من انه لا دليل على العمل باصالة الحقيقة من باب التعبد
بل الدليل على وجوب العمل بها هو بناء العرف والعادة على اعتبارها فاذا فرضنا ان بناء العرف
على التوقف وعدم العمل بها فالدليل على اعتبارها وما ذكرته من الشاهد على ذلك وهو
ان ذهاب المشهور الى اعتبارها حتى في تلك الصورة غير معلوم انه لو سلم
ان بناءهم على اعتبارها حتى في هذه الصورة فانما يسلم في صورة افادة الظن بنفس القاعدة و
ملاحظتها وان لم يكن ظن في المقام مع قطع النظر عنها ومع ملاحظتها واما في صورة كون
المعنى الحقيقي مظنونا مطلقا ولو بملاحظة القاعدة فلا يبعد دعوى القطع بان بناء المشهور
ليس على اعتبارها واما ما ذكرته في رد الايراد على الجواب من ان المطلقات لا تفاوت بينها

من جهة ان دلالتها جميعا على العموم بدليا كان او استغراقيا ليس من جهة الوضع بل انما هي من
الخارج فهو غير مسلم بل الحق ان دلالة الاقسام الثلثة المذكورة من جهة الوضع بمعنى انها لا اجمال
فيها ويفهم منه العموم من دون احتياج الى قرينة الحكمة وان كانت الدلالة على العموم بدليا
كان او استغراقيا في اللفظ الدال على الحقيقة من جهة انه لازم للموضوع له لا من جهة انه
موضوع له فتدبر حتى يظهر لك الامر ثم لو سلمنا جميع ما ذكرنا وان مراد العموم هو
ما ذكرت لكن نقول ليس متابعتهم علينا بواجبة بل نحن نتابع الدليل وقد عرفنا ان
الحق انه لا تفرقة بين العمومات والمطلقات اذا حصل التشكيك العرفي فهذا الحق ما ذهب اليه
استاد الكل في الكل فاذن الحق في الجواب عن الاشكال المذكور هو ما ذكرناه من الجواب لا
الجواب المذكور سابقا   اعني بيان ان العموم هل هو عرفي او حقيقي وتفصيل
القول فيه ان الكلام في هذا المقام يقع في مقامين   في انه هل هو موضوع في العرف
للمعنى العرفي اما على سبيل النقل او الاشتراك او مجاز في المعنى العرفي   في انه اذا استعمل
مجردا عن القرينة على فرض كونه مشتركا بين المعنيين او حقيقة في الاول ومجاز في الثاني هل يجب
حمله مجردا عن القرينة على المعنى الحقيقي او العرفي او يجب التوقف بينهما فيكون من قبيل المجاز المشهور
ويظهر الحق في المقامين من بيان معنى العرفي فنقول اذا اتفق العرف واللغة فلا كلام لنا فيه
وهنا في الحقيقة لم يكن معنى عرفي واما اذا خالف العرف واللغة بمعنى ان اللفظ في اللغة
يكون موضوعا لمعنى يخالف المعنى الذي يفهمه اهل العرف من هذا اللفظ وبناؤهم عليه في
المحاورات فح لا شك في وجوب حمله على المعنى العرفي لان بناءهم حجة فظهر ان الحق في المقام
الثاني هو الحمل على المعنى العرفي واذا ثبت وجوب حمله على المعنى العرفي فلا يهمنا اثبات كونه
حقيقة او مجازا مشتركا او منقولا لان الغرض من معرفة المذكورات ليس الا لاجل كيفية حمل
اللفظ عند التجرد عن القرينة واذا كانت هذه المرحلة معلومة فلا احتياج الى بيان المذكورات
ولكن لا ضير في بيان ذلك فنقول ان الظاهر انه مجاز في المعنى العرفي لوجهين   الاول
الشهرة عند الجمهور من اولوية المجاز على الاشتراك ويمكن الحكم بالمجازية ههنا على مذهب
السيد ايضا وان كان الاشتراك عنده مقدما على المجاز بيان ذلك ان ههنا قسمين
ان يستعمل اللفظ في معنيين ابتداء بالقرينة وعلم من الخارج كون احد المعنيين معنا حقيقيا
كما في لفظ الباء فانها استعملت في الالصاق وغيره وعلم من الاجماع ان الالصاق معنى حقيقي و
شك في ان المستعمل فيه الثاني هل هو ايضا حقيقي فيكون اللفظ مشتركا او مجازي فلا يكون اللفظ

مشتركا ولا يحتمل كونه منقولا فانما الامر دائر بين المجاز والاشتراك   ان يعلم ان اللفظ
موضوع ابتداء لمعنى فقط ثم استعمل في غيره بالقرينة فح يحتمل ان يكون المستعمل فيه الثاني معنى حقيقيا
منقولا اليه او مشتركا ويحتمل ان يكون معنا مجازيا وظاهر كلام السيد ومقتضى الاصل في الاستعمال
الحقيقة وان كان الحكم بكون اللفظ مشتركا في المقامين لان الظاهر ان السيد يقول بكون الاستعمال
دليل الحقيقة في صورة احتمال الاشتراك والتعدد ان كان مع المجازية والنقل ومع احدهما وان لم
يحتمل الاشتراك والتعدد دار الامر بين المجاز والنقل فلم يقل السيد بكون الاستعمال دليلا على الحقيقة
ويرجح النقل على المجاز قطعا لاصالة عدم النقل واحتمال الاشتراك والتعدد في المقامين موجود
كما هو معلوم الا ان الظاهر ان مراد السيد من كون الاستعمال [illegible] دليلا على الحقيقة انما هو
في الاول بل يمكن ادعاء القطع بذلك ووجه ذلك انه لو كان بناء السيد على ذلك وحكم بمجرد
الاستعمال على الحقيقة مطلقا للزم انسداد باب المجازات للزوم الاجمال في اكثر الالفاظ ان لم نقل
في الجميع ومعلوم انه في صورة الاجمال لا يمكن حمل اللفظ على شيء من معانيه وذلك لان اكثر
الالفاظ من قبيل الثاني كما لا يخفى ويشهد على ذلك اي على ان مراد السيد هو ما ذكرنا التفرقة
بين المقامين فانه لا يبعد كون الاستعمال في الاول دليلا على الحقيقة بل هو كذلك لان بناء
العرف في هذه الصورة على التوقف كما هو ظاهر على من وقع عن نفسه الشبهات ونظر بعين الانصاف
واما في الثاني فكون الاستعمال دليلا على الحقيقة ضعيف في الغاية لبناء اهل العرف والعادة
على حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الاول ولا يتوقفون في مثل هذا المقام ولم
يقل هنا عاقل فكيف السيد والوجه في هذه الصورة واضح في عدم التوقف فان يبقى
كون اللفظ موضوعا له لا لغيره ووجوب حمل اللفظ عليه مجردا عن القرائن وكونه في غيره مجازا
فالوجه في عدم التوقف في غاية الظهور والاول ليس مثل هذا لانه ثبت فيه كون احد المعنيين
موضوعا له لا بشرط وهو لا يستلزم كونه في غيره مجازا بخلاف التصريح بانه موضوع لهذا
المعنى فقط لوجود الاستصحاب في هذه الصورة دون غيرها فانه لا شك انه قبل الاستعمال
يجب حمل اللفظ على المعنى الذي علم كونه حقيقة فيه لا في غيره نظرا الى ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة وبعد الاستعمال في المعنى الاخر يشك في الارتفاع والبقاء فيحكم بالبقاء نظرا الى الحالة
السابقة ولا ريب ان ما نحن فيه من قبيل الثاني لان معنى العرفي مقابل اللغوي كما انك قد
عرفت انه في صورة اتحاد العرف واللغة لا ينسب المعنى الى العرف بل المعنى العرفي مقابل اللغوي
وطارئ عليه فيكون من قبيل الثاني ولكن ادعاء كون العموم المستفاد من الجمع المعرف هو العرفي

دون اللغوي لانا اثبتنا كونه موضوعا في اللغة للعموم والخروج من مقتضى وضع الافراد في بحسب اللغة
وانما الكلام في انه حقيقة في المعنى العرفي ايضا ام لا واما كونه موضوعا للعموم بحسب اللغة فمما لا يبحث عنه
كلام لنا فيه هنا فاذا اثبت كونه من قبيل الثاني يثبت كون المعنى العرفي مجازا واستفادته انما هو
بواسطة القرينة حتى على مذهب السيد ره كما عرفته من عدم كون الاستعمال علامة الحقيقة في هذا المقام
على مذهبه ايضا واما على مذهب المشهور فالامر فيه واضح فعلى هذا الجزم ان يكون المتبادر من
لفظ الجمع المعرف من دون تركيب هو المعنى اللغوي اي العموم الحقيقي وهو كذلك ايضا فان
المتبادر من لفظ الصاغة مع قطع النظر عن وروده في تركيب ليس الا جميع الافراد فتبادر
العموم العرفي انما هو في   المتن ولاه التراكيب وهو بواسطة القرينة كما يتبادر الرجل الشجاع من
اسد يرمي فلا يرد ان التبادر علامة الحقيقة فاذا كان المتبادر من التركيب هو المعنى العرفي فيكون
الجمع المعرف في التركيب موضوعا للعموم العرفي منقولا عن معناه اللغوي بحسب الوضع الافرادي
كانه يقال في افادته العموم بحسب اللغة فانك قد عرفت ان اللام وحدها لا تفيد العموم وكذا الجمع وحده
فكذلك المتبادر من التركيب هو العموم   ما الدليل على كونه من قبيل الاول اعني اسد يرمي
بل هو من قبيل الثاني لان التناقض بين الاسد والقرينة ثابت وليس جمع الامير الصاغة من
هذا القبيل   تحقيق ذلك ان فهم المعنى من الالفاظ اما بواسطة اللفظ من دون
القرينة او بواسطة القرينة او كان الامر مشتبها علينا بمعنى انا فهم المعنى من اللفظ ولم نعلم
انه بواسطة القرينة او بواسطة نفس اللفظ لا اشكال في كون الاول حقيقة في المعنى المذكور وموضوعا
له والسر في ذلك ان دلالة اللفظ على المعنى المخصوص اما بواسطة الوضع او بواسطة القرينة او
بواسطة المناسبة لان الترجيح بلا مرجح باطل قطعا حكم بخلافه احد وان خالف في عدم جواز
الترجيح بلا مرجح بعض والثاني والثالث باطلان قطعا اما الاول فلان المفروض انتفاء القرينة
فان الدلالة انما هو بنفس اللفظ واما الثاني فلظهور بطلان القول به كما حقق في محله فتعين
الاول فهو المطلوب كذا لا اشكال في كون الثاني مجازا والسر في ذلك ايضا ظاهر لا يحتاج الى
البيان فالاشكال انما هو في الثالث في الالفاظ التي يثبت فيها ورود المعنى المتبادر لانه يقع
التعارض في هذه الصورة بين الاصلين اعني اصالة عدم النقل عن وضع المعرفة والاصل بقاؤه على
حاله واصالة عدم القرينة فان الاول يقتضي كونه مجازا في المعنى المفهوم منه والثاني يقتضي كونه
حقيقة فيه وقد يتوهم ترجيح الاصل الثاني اعني اصالة كون التبادر مستندا عن الوضع وفيه نظر لان التبادر
على ما هو التحقيق هو فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة لا مطلق فهم المعنى ولو كان بواسطة القرينة و

المعنى

المعنى
والمعنى من ان الامر مشتبه علينا ولم نعلم انه بواسطة نفس اللفظ دون القرينة والتبادر بهذا المعنى
علامة الحقيقة واما لو كان التبادر هو فهم المعنى مطلقا لا تم كونه علامة الحقيقة بل هو اعم منها
ومن المجاز ودعوى الاتفاق على ان التبادر علامة الحقيقة فلا بد ان يكون هو المعنى الاول فعلى
هذا لا ينفك التبادر عن الوضع ولا يمكن تعارض التبادر وعدم صحة السلب في المقام الذي
ترى التعارض بينهما ظاهرا اعلم ان فهم المعنى من هذا اللفظ لم يكن بواسطة نفس اللفظ
فعلى ما ذكرنا لا معنى لقولهم الاصل في التبادر ان يكون وضعيا لان هذا صريح في انه يمكن ان يوجد
التبادر بدون الوضع فكيف التوفيق بين كلامهم وكذا كثيرا ما يقولون تعارض التبادر مع عدم
صحة السلب والثاني مقدم ويكشف عن كون التبادر اطلاقيا وهذا ايضا صريح في وجود التبادر بدون
الوضع وعلى ما ذكرنا يمتنع ان يوجد التبادر بدون الوضع لانه على ما ذكرتم لم يكن تبادر بدون
الوضع اذ المناسبة باطلة فلم يكن فهم المعنى مستندا اليه ولو كان من القرينة لم يكن تبادرا فتعين
ان يكون بالوضع   فتبادر اطلاقا كان متغايرا ان مرادهم القوم من التبادر الذي جعلوه علامة
الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ مجردا عن القرينة بالنسبة الى العالم بالوضع وقد اتفق القوم على اثبات
هذا التبادر باصالة عدم القرينة والسر في ذلك في القرائن الحالية ظاهر فان وجود لفظ ما في
لهذا اللفظ عن معناه الاصلي خلاف الاصل فانه لا شك في عدم وجودها فالاصل فهو مستصحب
واما في القرائن الحالية فايضا ظاهر فانه وان لم يمكن نفي الحالة الصالحة لصرف اللفظ عن معناه
بالاصل لكونه معارضا بمثله ولكن معلوم ان القرينة تحتاج الى الالتفات اليها حتى يكون قرينة
وعدم الالتفات امر حادث والاصل عدمه ومرادهم من التبادر في قولهم الاصل فيه ان
يكون مسببا عن الوضع هو فهم المعنى من اللفظ مطلقا ومرادهم من الاصل هو اصالة عدم
القرينة كما ذكرنا وكذا مرادهم به هو المعنى الاعم في قولهم المتبادر هو الفرد الشائع وكذا
المراد به هو هذا المعنى في قولهم تعارض التبادر وعدم صحة السلب فمعنى هنا اصالة كون
التبادر مسببا عن الوضع لا معنى له هنا اصالة عدم القرينة بعينها فلا معنى لجعل هذه موضوعة
لاصالة عدم القرينة فيكون الاصلان متكافئين فلا يمكن التمسك في اثبات الوضع في التركيب
بما نحن باصالة عدم القرينة وقد يتوهم ان اصالة عدم القرينة مقدمة على اصالة عدم النقل لان
الظاهر ان بناءهم عليه لانه لو لم يكن هذا مقدما لم يمكن اثبات الوضع بالتبادر الا نادرا الا
ترى انه لو كان معنيان من لفظ متبادرين من دون ترجيح لاحدهما ولم نعلم ان التبادر فيهما
بنفس اللفظ او بالقرينة فلا ريب انهم يحكمون بكونهما معنيين حقيقيين مع ان مقتضى اصالة عدم

الاشتراك او هو كونه بالقرينة فقط ثم يتبادر منه معنى غير المعنى الاول وبين ما اذا ثبت كونه حقيقة
متبادرين من لفظ ولم نعلم ان التبادر فيه بنفس اللفظ او بالقرينة فان اصالة عدم الوضع
هنا معارض باصالة عدم القرينة فيتساقطان فلا يمكن ترجيح اصالة عدم القرينة اذ لم يكن
شيء ههنا يوجب ترجيحها بخلاف الصورة الاولى فان اصالة بقاء الوضع الاول يوجب
ترجيحها والحكم بكونها مجازة   انتهى وان كان الوجه المذكور في الفرق وجيها ولكن
على ما ذكرت يلزم التوقف في المقام الثاني اذ لا مرجح لترجيح اصالة عدم القرينة في هذا المقام
لعدم ثبوت الوضع لاحدهما ولا شك ان بناءهم هنا ايضا على تقديم اصالة عدم القرينة وقد يجاب
بالفرق بين المفردات والمركبات فان الغالب في المركبات المخالفة للمفردات ان مخالفتها انما
هو بواسطة القرينة فهذه الغلبة مرجحة لاصالة عدم النقل في المركبات لا يقال ان هذه الغلبة
معارضة بغلبة كون التبادر ناشيا عن الوضع لا عن القرينة لانا نقول هذا الاستقراء عام
والاول خاص فلا ريب ان الخاص مقدم وعلى فرض التكافؤ فلا ريب في عدم ثبوت الوضع
العرفي ثم   فاذا كان المتبادر من لفظ مخصوص معنى مخصوص فلا ريب في وجوب
حمل اللفظ عليه عند التجرد عن القرينة فلا ثمرة في بيان كونه حقيقة او مجازا لما عرفت من ان
معرفة الحقيقة والمجاز ليست بواجبة من باب التعبد   الثمرة واضحة وهي انه لو كان
حقيقة لدخل في المسئلة المعروفة بين الاصوليين من تعارض العرف واللغة فاذا وجد مثل
هذا اللفظ في الكتاب والسنة يجب حمله على المعنى اللغوي ان قلنا بتقديمه او العرفي ان قلنا
بتقديمه او التوقف ان قلنا به واما ان كان مجازا فلا كلام في وجوب حمله في الكتاب والسنة
على المعنى اللغوي وان كان حمله على المعنى العرفي واجبا في محاورات اهل العرف لما ذكرنا
سابقا من وجوب حمله على المعنى العرفي وعدم الثمرة في البين انما هو نظرا الى محاورات اهل
العرف واما الثمرة واضحة فلا بد من بيان كونه حقيقة او مجازا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا
من الدليل من غلبة المجاز على الاشتراك في اثبات كونه حقيقة في المعنى اللغوي انما هو
على تقدير كون ما نحن فيه من القسم الثالث واما لو كان من الثاني فالامر واضح والحق انه
منه وان فهم المعنى العرفي انما هو بواسطة القرينة ويدل على هذا لو سئل من اهل العرف من
انه هل تجمع صاغة البلد او المملكة من قول القائل جمع الامير الصاغة يعللونه بعدم كون الامير
قادرا على جمع جميع الصاغة ولا يعللونه بان اللفظ دال على هذا المعنى بحسب الوضع وايضا
لو فرضنا سلطانا يكون قادرا على جمع جميع افراد الصاغة وليس غرضه جمع صاغة البلد

ثانية بل يكون هو مع جمع صاغة البلد متساويا لا شك في انه لا يحكم اهل العرف بان المراد من قول القائل
جمع الامير الصاغة هو صاغة البلد بل يحكمون بان المراد هو جميع الافراد فلو كان الفهم من جهة الوضع
العرفي لوجب ان يفهم في هذا الفرض صاغة البلد ايضا فمعلوم ان ذلك من جهة القرينة العقلية لا غير
المنفكة فنحن نقطع ان ما يفهم من جمع الامير الصاغة الآن يفهم في صدر اللغة فلو كان من جهة
الوضع لما كان كذلك وايضا لا شك انه يفهم العموم في نحو اهلك الله الصاغة فلو لم يكن من جهة
القرينة في نحو جمع الامير الصاغة للزم الوضع في خصوص هذا التركيب بالخصوص وهو بعيد جدا
ومعلوم ان فهم المعنى العرفي ناش من خصوص التناقض بين جمع والصاغة وليس المتبادر من
لفظ الصاغة الا معناه الحقيقي اللغوي كما يتبادر من لفظ الاسد في اسد يرمي هو الحيوان المفترس
وليس المتبادر منه الرجل الشجاع في هذا التركيب على انا نقول كلامنا في الجمع المعرف من حيث هو في
حالة الافراد وانت معترف بانه يتبادر منه في حالة الافراد جميعا وايضا الغالب في الالفاظ المركبة المخالفة
للاوضاع المفردة ان المخالفة من جهة القرينة لا من جهة الوضع كما اشرنا اليه   قد عرفت ان الجمع
المحلى حيث لا عهد يفيد العموم وهو حقيقة فيه ولا خلاف ظاهرا وقد ادعى عليه الاجماع واما المفرد المعرف
فقد اختلفوا في كونه من الفاظ العموم وحقق منها في الزبدة وعزاه في المعالم الى جمع حيث قال واما المفرد
المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ انتهى وقيل بكونه مشتركا
بين العهد والجنس والعموم وقيل بكونه مشتركا بين الاولين وقيل بكونه حقيقة في الجنس ومجازا فيما عداه
كما اشار اليه في المناهج فقال اما المقام الاول فقد قال افادته للعموم وكل من المعنيين الاخيرين
حقيقة بالاشتراك وهو يظهر من كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظاهر من كلام جماعة
وكونه حقيقة فيه وفي العهد نقل في العدة عن ابي هاشم ونسبه الباغنوي الى علماء المعاني وبعض المتأخرين
الى الكتب البيانية والاصوليين انتهى ويستفاد من المعالم ان كون المفرد المعرف يفيد العموم
على سبيل الحقيقة في الجملة مما لا نزاع فيه وانما النزاع في كونه حقيقة فيه خاصة بحيث يكون مجازا في غيره
لو استعمل مجردا عن القرينة وقد حكي عن المحصول انكار بحيثه لونا انما النزاع في تعيين الحقيقة في سائر
المعاني وكيف كان فالحق كونه موضوعا للجنس ومعنا المراد بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا ولا بد
اولا من بيان مقتضى الاصل فنقول مقتضاه هو كونه معنا لما ادعيناه لان المفرد المعرف مركب
من الالف واللام واسم الجنس ولا ريب ان الاول حقيقة في الجنس تعيينا في الجملة اما الخصوص
بكونه احد معاني المشترك او فردا من الموضوع له وقد ادعى على ذلك الوفاق وكونه في الجنس
حقيقة على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي وكونه في غيره مجازا غير معلوم فالامرين

الثالثة وهو يحقق في مقامه ان المجاز خير من الاشتراك اللفظي كما هو المشهور فلم يكن اللام حقيقة
في العهد والاستغراق حتى يراد منه الجنس لو كان مجازا فلم يكن حقيقة فيهما وفي الجنس ايضا حتى يراد
مجازا منه التجرد عن القرينة ح ودار الامر بين الاخيرين واما ما كان يثبت مطلوبنا ولا نحتاج
الى تحقيق تلك مما فرد الدلالة على فرض كون اللام مشتركا معنويا لكون قدر المشترك هو الاشارة
الى المدخول فهي ان اللام موضوع للاشارة الى المعنى الذي هو موضوع له المدخول ومعلوم ان اسم
الجنس موضوع للجنس لا للعهد ولا للاستغراق فاذا دخل اللام عليه يكون حقيقة في الجنس
لان اللام على التقدير يبقى اشارة الى الجنس فظهر ان مقتضى الاصل هو الدلالة على الجنس وهذا الاصل هو
اصالة بقاء المفردات على حالها ويمكن مع قطع النظر عن الاصل المذكور وتسليم كونه مشتركا لفظيا ادعاء
عدم الاجمال ووجوب حمله على الجنس ايضا وذلك لانه على فرض عدم حمله على الجنس يحمل اما على العهد او
الاستغراق واياما كان يلزم ارتكاب خلاف الظاهر في المدخول واما لو حمل على الجنس فلا يلزم ارتكاب
خلاف الظاهر اصلا لا في اللام ولا في المدخول اما الثاني فواضح واما الاول فلان المفروض انه حقيقة
في الجنس ايضا فيكون دخالها على اسم الجنس قرينة تعيينية لارادة الاشارة الى الجنس من اللام قرينتها
ارادة احد المعاني من المشترك ومعلوم انه اذا دار الامر بين ارتكاب الظاهر وعدمه فعدمه
اولى ويمكن ادعاء عدم الاجمال ووجوب الحمل على الجنس ايضا على فرض تسليم كون اللام مجازا في الجنس
بيان ذلك انه لا بد هنا من ارتكاب خلاف ظاهر اما في الداخل او في المدخول لكون المدخول
حقيقة في الجنس والمدخول الداخل موضوعا للاشارة الى الاستغراق او العهدية ولا مرجح في البين
فيلزم الاجمال فيجب الرجوع الى الاصول اللفظية ومقتضى الاصل هو الحمل على الجنس لانه لا شك في
نحو اكرم الرجل لو كان الحكم متعلقا بالجنس لحصل الامتثال باكرام فرد اي فرد كان اما لو كان المراد
هو الاستغراق فلازم عدم الكفاية واما العهد فمع ان الاداة موقوفة على قرينة صالحة والاصل عدمها
خلاف الاصل ايضا لان الاصل براءة الذمة عن التعيين ولا يخفى ان الغالب في الادلة لا تدع الحاجة حتى
يكون في محل المنع فتم وقد يقال ان ما ذكرت من الرجوع الى الاصول اللفظية موقوف على عدم امكان
ارادة كلا من المعنيين الحقيقيين وذلك ممكن فانه يراد من الرجل الجنسية واللام للاشارة الى الفرد
منها في المعهود وللاشارة الى جميع الافراد فلا يلزم من تعلق الحكم على الفرد المعين او جميع الافراد
استعمال لفظ الرجل فيهما ويكون هذا من قبيل هذا الرجل فيكون تعدد الدال بتعدد المدلولين
انه ذلك لا يتم في الاستغراق فان اللام للاستغراق والمدخول والمراد به لو كان هو الجنس
لا يقبل الاستغراق مع انه ليس مراده بل المراد تعلق الحكم بجميع الافراد والدال انه على القرينة ليس الا من

لفظ

لفظ الرجل الذي هو المدخول وانت خبير بان ما ذكر يجري في المعهود ايضا ان كان المعهود هو الفرد لانه معلوم
ان اللام اشارة الى المعهود الذي هو المدخول في الفرد مع ان المراد بالمدخول هو الجنس فلا بد من مجيء القرينة فلا
ان يكون المراد به الفرد لا الجنس لو اراد تعلق الحكم به نعم لو كان المعهود هو الجنس تم هذا الكلام ولكن هذا
يصير دليلا على المنع وهو نقض الغرض فاذن لا بد من الرجوع الى التبادر في المركب هل المتبادر منه الجنس
او الاستغراق او العهدية اولم يتبادر شيء فيكون مجملا ويتم ما ذكرناه من الرجوع الى الاصول المذكورة و
الحمل على الجنس لكن انه يمكن حمل المفرد المعرف من قبيل تعدد الدلالة المدلول ولكن لا بد ان يكون الظاهر
هو هذا ولم يكن هو هو ما ولا ايساغ المتبادر من هذا التركيب هو الجنسية ولم يفهم منه الاستغراق ولا العهد
فضلا من ان يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول فاذن ثبت كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس ح
كان بحسب الوضع التركيبي او الافرادي ومما تمسك به القائل بكونه حقيقة في الاستغراق من قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان صحة الاستثناء دليل العموم فيكون المفرد المعرف حقيقة في
العموم لو فرض منتفي فيها لا ان صحة الاستثناء مطردا ومعلوم ان من قال بكون الاستثناء دليلا
على العموم يقول ان اطراده دليل العموم لا الاستثناء مطلقا وثانيا على فرض تسليم كون الاستثناء مطردا
نمنع كونه دليلا على العموم الاستغراقي كما مر بيانه في القاعدة الاولى فالامر بعد تطلبه وثالثا على فرض تسليم
كونه دليلا عليه فلا دلالة لا تقاوم ما ذكرنا من تبادر الجنس منه مع كونه مقتضى الوضع الافرادي عليهم
اذا عرفت ان المفرد المعرف حقيقة في الجنس فاعلم انه تارة يقع في سياق الاخبار وقد يقع
في الانشاء فان وقع في الانشاء فاما ان يقول لجواز تعلق الامر والنهي بالكلي كما هو المختار فلا شك في وجوب
حمله على الجنس بناء على اصالة الحقيقة وان قلنا بعدم جوازه فح لا بد من حمله على اقرب المجازات ان وجد
سواء كان هو الاستغراق او غيره من المعهود الذهني او الخارجي والا فالرجوع الى القرينة الحكمة التي
ذكرها في المعالم وحكاه عن المحقق ايضا وليس هذا من باب اقرب المجازات والحكمة قرينة عقلية و
ليس مستندها بناء على اهل العرف في العادة والحمل من باب اقرب المجازات مستنده العرف وسيظهر
طلاء من قرينة هنا ولا يخفى ان ما ذكر على فرض تمامية منها فالقول بعد الاجمال فالثاني في تحقيق
ذلك فنقول الحق هو جواز تعلق الطلب بالماهية امر كان او نهيا لان ما يتصور لكونه وجها لاستحالة
هو ان المقدور ليس الا الافراد واما الماهية فغير مقدورة والتكليف لا يتعلق بها لانه تكليف بما لا يطاق
وهو قبيح لا يصدر من الحكيم وهو فاسد لانه ان اراد ان الماهية والكلي غير مقدور رأسا فمعلوم بطلانه اذ
الماهية مقدورة بالواسطة قطعا وان اراد انها غير مقدورة بلا واسطة فكلام متين ولكن لا نم ان
التكليف لا بد ان يتعلق على المقدور بلا واسطة والا لم يصح طلب شيء اذ ليس شيء الا وله مقدمة لا يمكن الا

الاتيان به بدونها ومعلوم انه لا يلزم التكليف بما لا يطاق ح اذ المقدور بالواسطة مقدور ويمكن
للمكلف ايجاده فلا محذور في التكليف في القول بانه لا شك في ان الكلي الطبيعي لا وجود له بدون وجود
الافراد بل القائل بوجوده يقول بوجوده في ضمن الافراد فاذا اما الداعي الى القول بان المطلوب هو
الماهية لا الافراد مع ان الموجود حقيقة هو الافراد ليس في مقامه اذ كلامنا في الجواز وعدمه فاذا كان
جائزا فالداعي الى الخروج عن الاصل ولعل يظهر لك وجه اخر لذلك فيما نذكره ولم نكن هيهنا في تحقيق
ذلك ودقيق ان القائل بعدم جواز تعلق الطلب بالماهية نظرا الى عدم وجود الكلي الطبيعي مطلقا لا في
ضمن الافراد ولا مستقلا فاذن لم يكن مقدورا الا بواسطة ولا بلا واسطة فاذا لم يكن مقدورا فلا
شك في عدم جواز تعلق التكليف به او بما تقدم وقد يجاب بانا نقول انما يفهم العرف طلب الماهية
مع احتماله ولا يفهمون ان ذلك ممتنع او نقول ان العرف ايضا لا يفهم الماهية بل يفهم ان المطلوب هو
الافراد بالاول فحق فلا نحن مكلفون بما يفهمه اهل العرف في العادة والقرينة العقلية
اذا كانت خفية بحيث لا يفهمها اهل العرف في العادة ولا يدركها الا الاذكياء من الناس فلا شك في
عدم جواز الاعتماد عليها بل لا بد من نصب قرينة ظاهرة يفهمها كل احد فاذن نقول ثبت علينا بالعيان
والوجدان [illegible] ان العرف لا يفهم الا الماهية ولا بد ان يكون هو المطلوب اذ الاحتمال علينا غير معلوم ترد
بالثاني فلا ريب ان اهل العرف لا يفهمون من اكرم الرجل الا الماهية ولا يخطر الفرد في
اذهانهم اصلا ومطلقا وبالجملة فهم الماهية في العرف ظاهر ولا يتأمل فيه احد والقائل بامتناع تعلق
الطلب بالماهية لا يقول بذلك ايضا كما لا يخفى والقول بان اهل العرف لا يفهمون الماهية اصلا ومطلقا
ما يفهمونه هو الافراد ليس الا فكلام لا يقبل الجواب لانهم وان لم يفهموا معنى الماهية ولكن بناءهم على
الماهية والبناء على الماهية ليس معنى الا فهم لفظ الماهية فعلى ما ذكرت من جواز تعلق
الحكم بالماهية فلا نقول بعموم المطلقات من باب قرينة الحكمة بدليا او استغراقيا اذ من جملة مقدماتها ان لا
يعقل بعمومها الاجمال وضع اللفظ ح لا يتم الوجه الذي ذكره صاحب [illegible] التفرقة بين العمومات والمطلقات
في شمول الاول للافراد النادرة والشائعة وعدم شمول الثاني للنادرة من ان المقتضي للحمل على جميع
الافراد حتى النادرة موجود في الاول وهو الوضع للعموم فانما الشك في وجود المانع وعدمه والاصل
عدمه فليس كذلك في الثاني اذ ليس الشك في وجود المانع بل انما الشك في وجود المقتضي بناء على ان
افادة المطلقات العموم بدليا او استغراقيا ليس من جهة الوضع على ما هو طريقة صاحب المعالم وغيره
بل انما هو بواسطة قرينة الحكمة وهي لا يتم في الافراد النادرة اذ من جملة مقدمات الحمل على العموم هو
ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح ومع وجود الشيوع لا تتم هذه المقدمة اذ لا شك في كونه

مرجحا

مرجحا فلم يوجد المقتضي للعموم وانت خبير بان هذا الوجه لا يتم على قولك بان العموم انما هو
بمقتضى وضع اللفظ في المطلقات ح فلا بد لك اما القول بمقالة صاحب المعالم او بعدم التفرقة بين
العمومات والمطلقات فاذن فالحكم بشمول المطلقات للافراد النادرة ايضا او فالحكم في
العمومات بعدم الشمول والقول بعدم التفرقة بين المطلقات والعمومات باطل بالاجماع فتعين
القول بمقالة صاحب المعالم وهو المطلوب نحن نقول بالتفرقة بين العمومات والمطلقات
ولا نخالف القوم من هذه الجهة مع عدم القول بمقالة صاحب المعالم ولكن نخالفهم في الوجه
الذي ذكره بعضهم في مقام بيان السر في التفرقة بين المقامين بل السر في ذلك هو الذي ذكرنا
[illegible] ونقول هنا ايضا انه لما كان الغالب استعمال اللفظ في مطلق الافراد الشائعة
دون جميع الافراد تحصل من جهة هذه الغلبة التشكيك العرفي بمعنى ان اهل العرف لا يفهمون
في الحكم بشمول اللفظ للافراد النادرة ولا يعملون بمقتضاه فلا يكتفون في الامتثال الا بالاتيان
بالفرد النادر مع وجود الشائع بل ربما يحكمون بعدم مطلوبية الفرد النادر واما في العمومات
فالامر بالعكس فان استعمالها في الشائعة نادر في الغاية فلم يحصل التشكيك لعدم حصول الغلبة
ولو حصل تشكيك فانما هو بدوي ليس باستمراري بخلاف المطلقات فان التشكيك فيها استمراري
فالباد والا فالتشكيك البدوي لا يوجب الصرف وبيانه ان التشكيك على ثلثة اقسام
ان يكون بدويا بمعنى ان التردد انما يكون في بدو السماع وبعد ملاحظة الوضع لهذا
المعنى الاصلي لم يبق تشكيك وهذا القسم مما لا ريب في عدم اعتباره لا في المطلقات ولا في
العمومات ان يكون التشكيك استمراريا مبينا للعدم ان يكون التشكيك
استمراريا ولكن لم يكن مبينا للعدم بمعنى انه لم يقطع بعدم ارادة الفرد النادر بل مقطوع الارادة
هو الفرد الشائع واما الفرد النادر فهو محل الشك فلا يعلم بارادته ولا بعدم ارادته وهذا القسم
ايضا معتبر ويوجب الصرف والجمع [illegible] تشكيك في العمومات فانما هو من قبيل القسم الاول
والغالب ان التشكيك في المطلقات انما هو من القسمين الاخيرين فحق قولهم ان التشكيك في
العمومات غير مضر انه لم يوجد فيها تشكيك فيكون سالبة بانتفاء الموضوع وهذا وان كان مخالفا
لظاهر كلماتهم ولكنه هو مقصودهم اذ التشكيك العرفي لا وجه لانكاره فمرادهم بعدم اضراره
فيما هو ما ذكرنا ولا يخفى عليك انه ح لا يكون الحكم متعلقا بالافراد الشائعة بمعنى ان يكون المطلوب
هو الفرد بل المطلوب هو الماهية المتحققة في ضمن الافراد الشائعة فيكون المطلوب ح صنفا اخص
من الجنس الذي هو الموضوع له اذ الاجناس بعضها فوق بعض وذلك لا يعلم منهم الفرد من المطلق

بل المفهوم هو الماهية المقيدة وذلك ظاهر واضح فظهر مما ذكرنا ان الوجه الذي ذكرنا من جانب
القائل بالاستحالة غير تام اذ المقدور بالواسطة مقدور والتكليف بما تعلق بالماهية
لا بشرط لا الماهية بشرط لا حتى يكون مقدورا ان الظاهر من اللفظ هو الاول دون الثاني وقد
يستدل على استحالته وعلى ان المطلوب هو الفرد لا الماهية بانه لو كان الحكم متعلقا بالماهية لجاز ترك
الافراد لانها ليست بما هي هي بعينها فاذا جاز ذلك ترك جميع الافراد فاما ان يكون الواجب واجبا
اولا فان كان الاول لزم التكليف بما لا يطاق اذ الماهية في هذه الحالة غير مقدورة قطعا وان كان
الثاني خرج الواجب عن كونه واجبا وكلاهما باطلان فتعين ان يكون الفرد واجبا وهو المطلوب
ويشهد بما ذكر ما ذهب اليه السيد من ان الامر بذي المقدمة امر بالمقدمة حقيقة اذا كان سببا
فان المسببات غير مقدورة وانما المقدور هو الاسباب والا فلا ان الماهية لا يتصور وجودها الا في
ضمن الافراد وهما متحدان في الوجود الخارجي لا يمكن ايجادها بوجه من الوجوه الا في ضمن الفرد فاولا
انا لا نم صحة كون الماهية واجبا مع كون الفرد غير واجب عليه واستحالة وجودها بدونه في حالة ترك
الفرد لا يستلزم عدم كون الماهية واجبة اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وثانيا ان
مقتضى ما ذكر ليس الا وجوب الفرد من باب المقدمة لا ان الامر بالماهية امر بالفرد وان المطلوب حقيقة
هو الفرد بان يكون في الفردية مدخلية في تعلق الحكم به وما ذكر من قول السيد لم يصر دليلا عليه الا انا
جاريه في مقدمة الواجب حتى قلنا في نحو احرق بدن زيد من الافعال التوليدية هو ان المطلوب هو نفس
الاحراق وهو مقدور بالواسطة ولذا لم يقل اتى بجميع مقدمات الاحراق ولم يحصل منه الاحراق
اتى بالمامور به وذلك واضح وقد قرره صاحب المعالم قول السيد هنا وقال في مقدمة الواجب
ان الامر بالمسبب ليس امرا بالسبب مع قوله بعدم تعلق الاوامر بالكليات لكونها غير مقدورة وثالثا
ان ما ذكر يجري في جميع المقدمات اذ لا ريب ان ذا المقدمة بدون المقدمة يمتنع وجوده فلابد على ما
ذكرت من القول بان المطلوب هو المقدمة وان الامر بذي المقدمة امر بالمقدمة وبطلانه واضح ولا
يقول به ايضا اذ لا يتحقق الاتيان بالمقدمات اما كلا او بعضا اتيان بالمامور به ورابعا ان ما ذكر يجري
في النكرة ايضا فانه لابد ان يقال على مذهبك ان اكرم رجلا المراد به الافراد لا الكلي فيكون التخيير لفظيا
بمعنى ان يكون معنى اكرم رجلا اكرم هذا الرجل او هذا الرجل وهكذا لا عقليا بمعنى ان يكون المراد هو
اكرام رجل ما كلي ويتم التخيير بين الافراد انما هو بواسطة حكم العقل فيكون التخيير عقليا ولا ريب ان
المفهوم من رجل ليس الا فرد ما لا كل فرد فرد على سبيل التخيير اللفظي بالعيان والوجدان فاذن
ما قاله في المعرف يجري في المنكر ايضا ولا فرق بين الكليين مما لا يخفى وما ذكر من الادلة على الاستحالة

جار في

جار في المقامين ولا فارق في البين الا ان يقال بعد كون التخيير في المنكر لفظيا بمعنى ان يكون اكرم رجلا اكرم
كل واحد واحد على سبيل التخيير وذلك باطل اما اولا فلانه خلاف الوجدان كما قلنا واما ثانيا فلانه [illegible]
للقول بان النكرة للفرد غير معين بل هي على هذا الفرض تكون من قبيل اي رجل فلا ريب ان الاصوليين فرقوا
بينهما فجعلوا الاول من النكرات والثاني من الفاظ العموم وكيف كان فوجه الفرق ظاهر جليا بين اكرم
رجلا وبين اكرم اي رجل شئت ومما يدل على استحالة تعلق الطلب بالكلي ما ذكره علماء البيان في الشرح
في حمل الالف واللام في المفرد المعرف على العهد الذهني في نحو ادخل السوق من ان الحمل على الماهية من
حيث هي غير ممكن لامتناع تعلق الدخول على الماهية من حيث هي والحمل على الفرد المعين ايضا غير ممكن
اذ المفروض عدم المعهودية والحمل على الاستغراق ايضا غير مراد فتعين ان يكون المراد من الالف واللام
في المفرد المعرف على العهد الذهني هذا المقام هو الاشارة الى الماهية في ضمن بعض الافراد وهو المسمى
بالمعهود الذهني ولا فرق بينه وبين النكرة معنى فقولهم هذا صريح في عدم امكان تعلق الدخول بالماهية
من حيث هي هي اذ هي غير موجودة ولا يمكن تعلق الدخول بشيء غير موجود ولا ريب انه لا فرق بين هذا
المثال وغيره من نحو اكرم الرجل واشتر اللحم وغير ذلك فيكون اطباقهم على استحالة تعلق الطلب بالماهية
وهو المطلوب والجواب عن هذا اما اولا فبان هذا معارض بكلام الاصوليين فانهم صرحوا في بحث
الامر في انه يفيد المرة او التكرار او الماهية قالوا ان اضرب لطلب الضرب ونفس الطبيعة ليس الا
وهكذا في مباحث اخر صرحوا بمثل ذلك فاذن لابد من الرجوع الى ميزاننا وما حكم به وجداننا
ونقول قد ثبت عدم الاستحالة في تعلق الطلب بالماهية لا بشرط وعدم وجودها مستقلا لا يستلزم
عدم جواز تعلق الامر بها كما عرفت فلا يضيع انا نقول يمكن ان يكون مراد اهل البيان من العهد
الذهني هو الماهية لا بشرط بيان ذلك ان مرادهم من قولهم ان الالف واللام قد يكون اشارة
الى الماهية من حيث هي هو الماهية بشرط لا ويشهد بذلك تمثيلهم بالرجل خير من المرأة فانه لا شك
في ان الحكم معلق على الماهية بشرط لا ولذا يصح هذا القول مع كون جميع الافراد بالعكس ويكون
قولهم وقد يأتي للاشارة الى الماهية في ضمن الفرد معادلا لهذا القول اي ليس الحكم معلقا على الماهية بشرط لا
بل يكون الحكم معلقا على الماهية لا بشرط ولذا لا يصح اكرم الرجل لو اتصف جميع افراد الرجل بالحرمة فمرادهم
انه لابد في نحو ادخل السوق من وجود فرد يمكن الامتثال به وكذا في نحو اكرم الرجل وغيره نظرا الى انه
لو كان مرادهم ما ذكرنا في المقامين يكون باطلا فيهما اما في الاول فلانه يلزمه ان لا يكون خيرا
من المرأة لو وجد في ضمن الفرد وبطلان هذا واضح واما في الثاني فلانه لو كان الحكم معلقا على الماهية
لا بشرط لا يلزم ارتفاع الحكم عند انتفاء الافراد بحكم الصدق اذ ليس معنى لا بشرط وجوده في ضمن الفرد

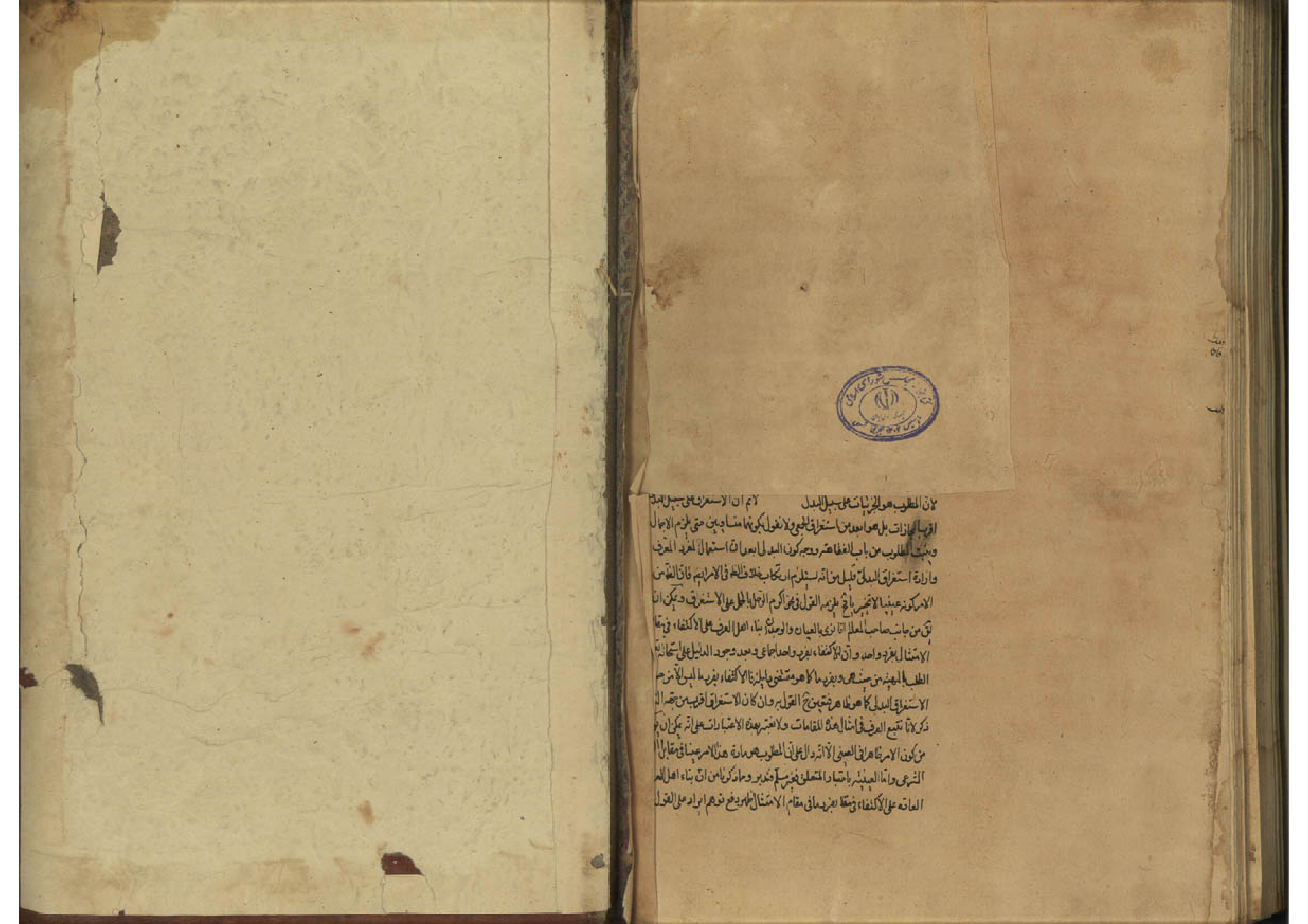
بل اعم منه ويمكن ان يوفق بان مرادهم من الماهية هي الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وعبارتهم من
قولهم ويقيد بالاشارة الى الماهية عن بعض الافراد هي الماهية الموجودة ولذا يصح في المثال الاول يعني الرجل خير
من المراة ولو اتصف جميع افراد الرجل بحكم الضد كما لو كان في ضمن الافراد واما الثاني فلا يصح مع اتصاف
جميع الافراد بحكم الضد لان ايجاده غير ممكن الا في ضمن وجود فرد مباح يمكن ايجاده في ضمنه كما مر سالاشان
لان المطلوب هو الحكم المطلق في الماهية باعتبار الوجود واذا لم يمكن ايجاد الماهية فكيف يكون متعلق الطلب
باعتبار وجوده نعم لا مانع من اتصاف باقي الافراد بحكم الضد وقد اورد على القول بكون المطلوب هو الماهية
بهذا المعنى ايرادات   انه يلزم الاجمال ح بيان ذلك انه لما جاز اتصاف بعض الافراد بحكم الضد يجوز
ان يتصف هذا المعنى بانه لا يصح به الامتثال فاحتمل في كل فرد هذا الاحتمال فلا يقطع بالاتيان بالمطلوب لو
اتى به فيلزم الاجمال والاهمال وهو خلاف الطلب فتعين ان يكون المطلوب هو الفرد
انه لو كان المطلوب هو الماهية لا يلزم حمل المطلق على المقيد اذ الحمل موقوف على المنافاة اذ هو خلاف ظاهر اللفظ
ورفع اليد عن الظاهر موقوف على صارف ولم يكن صارف الا المنافاة بين الحكمين وهي غير موجودة على هذا
الفرض لانه قد يجوز اتصاف بعض الافراد بحكم الضد مع كون الماهية مطلوبة باعتبار الوجود فانه يمكن
ان يكون الفرد من حيث انه فرد مبغوضا والماهية في ضمنه مطلوبة ويكون هو بهذا الاعتبار مطلوبا فاذا
اتى بالفرد المنهي عنه يمتثل القول بكونه اتيانا بالمطلوب لايجاد الماهية   انه لا اشتراك ولا دلالة على
فرض كون المطلوب هو الماهية لا الافراد على جواز الاستثناء لانك قد عرفت ان الاستثناء موقوف
على التعدد في الجملة وان لم يكن على العموم الاستغراقي ومعلوم ان الماهية شيء واحد لا تعدد فيها فلا
يصح منها فانه يجوز ان يقول اكرم الرجل الا زيدا فيكون المطلوب هو الافراد   الاول اما اولا فبان
تجويز اتصاف الافراد بحكم الضد لا يستلزم الاتصاف فالاصل عدم الاتصاف بحكم الضد
فلان الاتيان بفرد ما يكفي في الامتثال فاتصاف بعض الافراد بحكم الضد لا يوجب الاجمال فتدبر
فلان ما ذكر يرد على القول بكون المطلوب هو الفرد ايضا   اما اولا فبانا نحمل المطلق على المقيد للفهم
العرفي واما ثانيا فلم نحمل المطلق على المقيد لانا نقول بحصول المطلوب باتيان الفرد المنهي عنه وبجواز اجتماع
الامر والنهي في العامين من وجه دون العامين مطلقا وقد عرفت ان السر في التفرقة بين المقامين هو ان
بينهم في الثاني السريان دون الاول لكثرة ابتعادا والا فلا تفرقة بين المقامين   فلان المنافاة
متحققة لان مقتضى تعلق الحكم بالماهية هو حصول المطلوب والامتثال باي فرد كان وجواز اتيانه باي فرد اراد من
باب التخيير العقلي ومعنى اكرم زيدا انه لا يحصل به الامتثال فلا يجوز اكرامه ولو مثل باكرم الرجل ولا تجمل
الامتثال باكرام زيد لكان اصرح فبما ذكرنا من فهم المنافاة فلا بد من ارتكاب خلاف ظاهر في العامين مطلقا

لرفع

لرفع المنافاة وهو يحصل بحمل المطلق على المقيد   بان الاستثناء انما هو من مدلول اللفظ
او من مدلول العقل وبعبارة اخرى ان تعدد المستثنى منه اما من جهة دلالة اللفظ او من جهة دلالة
العقل وفي نحو اكرم الرجل من مفرد المعرف هو الماهية وان لم يحصل التعدد اللفظي ولكن التعدد العقلي
موجود فيصح الاستثناء على انه يمكن منع صحة الاستثناء ايضا كما ذكره بعضهم ولا يخفى عليك ان
ما ذكر من ورود المحذور على القول بكون المطلوب هو الماهية يرد على صاحب المعالم ايضا لانه اما
يقول بتعلق الطلب بجميع الافراد على سبيل الاستغراق او يعلقها على سبيل البدل اي على فرد ما و
معلوم انه لا يقول بالاول في نحو اكرم الرجل فاما يقول بالثانية او بالثالثة ولا يبقى له مجال
للقول بالثانية لانه كر على ما فر منه لان فرد ما ايضا كلي فتعين ان يكون المراد هو الثالثة و
انت خبير بانه ليس داخلا في احد المعاني التي ذكروها في البيان المعرف باللام ولم ينقل الا عن
ايضا على انه على هذا يلزم ان يكون مدلول العهد الذهني وكذا النكرة معينا لا مبهما وهو خلاف
المعروف بينهم ويلزم ايضا ان لا يكون فرق بين اكرم اي رجل شئت او اكرم رجلا والفرق بينهما
واضح فان الاول من الفاظ العموم دون الثاني ويرد على البيانيين ايضا ان فردا ما كلي
وانتم لا تقولون بتعلق الحكم به فكيف يتم ما فر منه فظهر بما ذكرنا انه لا يمتنع تعلق الحكم
بالماهية ويصح الحكم بكونها مطلوبة لا اصالة الحقيقة على انا لو سلمنا استحالة تعلق الطلب بالماهية
لانم اجراء قاعدة الحكمة لوجود اقرب المجازات وهو فرد ما او اقرب الى الماهية لان الاحكام
المترتبة على الماهية تعلق بفرد ما لا يتفاوت كما ان الاتيان بفرد يكفي في الامتثال لو كان المراد هو الماهية
فكذا لو كان المراد هو اتيان فرد ما هذا ايضا على التفرقة بين الماهية وفرد ما بان الاول يستحيل
ان يكون متعلقا للطلب بخلاف الثاني كما هو ظاهر القائلين باستحالة تعلق الطلب بالماهية اما
انه على فرض وجوده لا يجوز التمسك بقاعدة الحكمة فلانه من جملة مقدماتها لزوم الاجمال او الاهمال
لو حمل على الفرد الغير المعين اذ لا معنى لجملة بيع ما مثلا كما قاله صاحب المعالم ولا يخفى ان ذلك
لا يرد في نحو اكرم الرجل اذ لا ضير في ان يكون المطلوب هو اكرام فرد ما من الرجل ويظهر التفرقة في
الافراد الشائعة فعلى فرض كون الحمل من باب اقرب المجازات فلا تفرقة بين افراد الشائع وغيرها اذ
الاقرب الى الماهية هو فرد ما من الماهية المطلقة كما ان الشيوع غير معتبر لو كان العموم مستفادا
كان اعم مما يستفاد من اللفظ بمقتضى الوضع لان المقتضي للحمل على العموم موجود وانما التشكيك في
المانع كما ذكرنا وذلك في بيان السر في التفرقة بين العمومات الاستغراقية المستفادة من اللفظ بمقتضى
الوضع والعمومات الاستغراقية الناشئة من حمل المطلق على العموم فان الاول يشمل الافراد النادرة

اهـ دون الثانية فكذا على فرض صحة اقربية المجازات فان الاقرب الى الماهية هو فرد ما من الماهية المطلقة
لا المقيدة بقيد الشيوع فيكون كالوضع في ان مقتضاه الحمل على الجميع واما لو قلنا بان المطلوب هو
فرد ما من جهة قرينة الحكمة فلا بد ان نقول بان المطلوب هو فرد ما من الافراد الشائعة لان تعميم
الفرد وان المطلوب هو فرد ما من الماهية المطلقة موقوف على الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير
وجود الشيوع لا يلزم ذلك اذ الشيوع مرجح لان يكون فردا ما من الافراد الشائعة نعم لا
يتفاوت الامر على مختارنا من انه لا تفاوت بين العموميات والمطلقات في ان الشيوع والتشكيك
لو وجد في اي منهما فهو مضر ولكن لم يوجد التشكيك في العموميات الا ان التشكيك غير معتبر في
العموميات كما ذكرنا   من قال بقرينة الحكمة يتعلقها في مقام يكون فيه الاجمال و
معلوم انه لا اجمال في اكرم الرجل فصاحب المعالم اهـ يقول ههنا بما ذكرنا من ان الحمل على فرد ما
انما هو من باب اقرب المجازات لا بقرينة الحكمة   لا يجوز لصاحب المعالم التكلم بهذا
لانك قد عرفت ان فردا ما اهـ كلي فيحتمل ان يكون متعلقا للطلب كما زعم هو
ما ذكرت من اللازم على صاحب المعالم يرد عليه لو كان مراده هو فرد ما على سبيل الكلي اما لو كان
مراده هو التخيير بين الافراد بمعنى ان معنى اكرم الرجل اكرم هذا او هذا وهكذا فلا يرد ما ذكر
لان المطلوب هو الجزئيات على سبيل البدل   لا نم ان الاستغراق على سبيل البدل
اقرب المجازات بل هو ابعد من استغراق الجميع ولا نقول بكونهما متساويين حتى يلزم الاجمال
ويثبت المطلوب من باب التفاهم ووجه كون البدلي ابعد ان استعمال المفرد المعرف
وارادة استغراق البدلي قليل مع انه يستلزم ارتكاب خلاف الظاهر في الامرين فان الظاهر من
الامر كونه عينيا لا تخييريا حتى يلزمه القول في نحو اكرم الرجل بالحمل على الاستغراق ويمكن ان
يقال من جانب صاحب المعالم انا نرى بالعيان والوجدان بناء اهل العرف على الاكتفاء في مقام
الامتثال بفرد واحد وان الاكتفاء بفرد واحد اجماعي وبعد وجود الدليل على استحالة التعلق
الطلب بالماهية من حيث هي دون فرد ما كما هو مقتضى طريقة الاكتفاء بفرد ما ليس الا من جهة
الاستغراق البدلي كما هو ظاهر فيتعين القول به وان كان الاستغراق اقرب من جهة الذي
ذكر لانا نتبع العرف في امثال هذه المقامات ولا نعتبر بهذه الاعتبارات على انه يمكن ان يقال لا نم
من كون الامر ظاهرا في العيني الا انه دال على ان المطلوب هو ماهية هذا الامر ههنا في مقابل التخيير
الشرعي واما العينية باعتبار المتعلق فغير مسلم فتدبر وما ذكرنا من ان بناء اهل العرف و
العادة على الاكتفاء في تحقق فرد ما في مقام الامتثال ظاهر ودفع توهم ايراد على القول بان المطلق

هو الماهية وهو ان الحكم المتعلق على الماهية متعلق بالافراد سار فيها تبعا فاذا كان المطلوب
مثلا هو اكرام الرجل من حيث هو وكان الواجب على المكلف هو هذا وكانت هذه الطبيعة
متصفة بالوجوب كان اكرام جميع الافراد مطلوبا لوجود الطبيعة فيها فيلزم اتصاف الجميع
بصفة الوجوب فاكرام بعض الافراد لا يرفع وجوب اكرام الباقين لانه بعد فهم العرف
الاكتفاء بفرد ما فالظاهر ان هنا شبهة في مقابلة البديهة اجمالا وان كان الجواب عن هذا تفصيلا
فان المطلوب هو اكرام الماهية من حيث   وقبل الاتيان بفرد منها لا تتفاوت في
ان الجميع يتحقق المطلوب في ضمنها وان الكل مقدمة للوصول اليه وبعد الاتيان بفرد و
تحقق المطلوب في ضمنه لا يبقى مطلوب ولا يجب اكرام الماهية حتى يجب اكرام الفرد من
باب المقدمة لان المطلوب هو اكرام الماهية وقد حصل والامر يقتضي الاجزاء نعم لو قلنا بوجود
الكلي بوجود الجميع فهذه الشبهة واردة ولكن نحن لا نقول بهذه المقالة وبطلان هذا القول
في غاية الظهور فظهر ما ذكرنا حال المفرد المعرف



لان المطلوب هو الجزئيات على سبيل البدل   لا نم ان الاستغراق على سبيل البدل
اقرب المجازات بل هو ابعد من استغراق الجمع ولا نقول بكونهما متساويين حتى يلزم الاجمال
ويثبت المطلوب من باب الفقاهة ووجه كون البدلي ابعد ان استعمال المفرد المعرف
وارادة استغراق البدلي قليل جدا انه يستلزم ارتكاب خلاف الظاهر في الامرين فان الظاهر من
الامر كونه عينيا لا تخييريا فح يلزم القول في نحو اكرم الرجل بالحمل على الاستغراق ويمكن ان
يقال من جانب صاحب المعالم انا نرى بالعيان والوجدان بناء اهل العرف على الاكتفاء في مقام
الامتثال بفرد واحد وان الاكتفاء بفرد واحد اجماعي وبعد وجود الدليل على استحالة
الطلب بالماهية من حيث هي وبفرد ما كما هو مقتضى الحمل او الاكتفاء بفرد ما لم يبق الا من حمل
الاستغراق البدلي كما هو ظاهر فتعين ح القول به وان كان الاستغراق قريبا من جهة ال
ذكر لانا نتبع العرف في امثال هذه المقامات ولا نعتبر بهذه الاعتبارات على انه يمكن ان يج
من كون الامر ظاهرا في العيني لانه دال على ان المطلوب هو ماهية هذا الامر عينيا في مقابل ال
التخييري واما العينية باعتبار المتعلق فغير مسلم فتدبر وما ذكرنا من ان بناء اهل العر
العادة على الاكتفاء في تحقق بفرد ما في مقام الامتثال ظاهر ودفع توهم ايراد على القول

